



JOURNAL ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME III

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
A. BARTH, BERGAIGNE, CLERMONT-GANNEAU, J. DARMESTETER, J. DERENBOURG,
FEER, FOUCAUX, GUYARD,
HALÉVY, OPPERT, REGNIER, RENAN, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME III

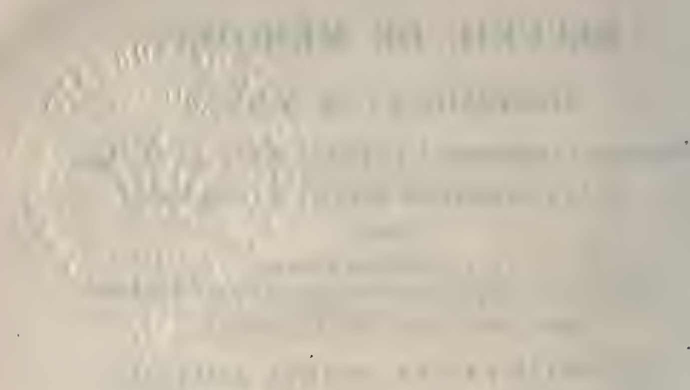


PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXXIV







JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1884.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

COMMENT ON DEVIENT DEVA,

PAR

M. Léon FEER.

Rien ne montre mieux la manière dont les Bouddhistes se jouent du Brahmanisme, tout en paraissant le respecter beaucoup, que ce qu'ils nous disent de ces représentants de la puissance supérieure à l'humanité appelés *dieux* ou *Devas*.

I. INFÉRIORITÉ DES DEVAS.

Même dans le Brahmanisme, les Devas sont sujets à la déchéance : l'immortalité n'existe pas pour eux, à proprement parler; le maintien de leur puissance et de leur rang est exposé à bien des hasards. Mais le Bouddhisme met bien plus en évidence cette instabilité de la condition des Devas, et surtout il se plaît à ravaler les divinités du Brahmanisme, à faire

voir la distance énorme qui les sépare non seulement des Buddhas, mais des Bouddhistes.

Les Buddhas, les Pratyekabuddhas, les Arhats ne sont que des hommes : mais la science particulière que chacun possède, tout en les échelonnant les uns au-dessous des autres, les élève tous également bien au-dessus du reste des êtres, et les Devas, ces génies aériens qui vivent dans les régions supérieures, ne sont pas à la taille du plus humble de ces dignitaires du Bouddhisme. Nous avons vu l'acquisition de la Bodhi des Buddhas, des Pratyekabuddhas, des Arhats, exiger des périodes immenses, des existences nombreuses séparées par des intervalles plus ou moins longs. Nous allons voir la qualité de Deva s'obtenir comme en un tour de main : on meurt parmi les hommes et l'on renaît parmi les dieux en moins de temps qu'il n'en faut pour revenir à l'existence terrestre; homme le matin, Deva le soir. Du reste, même dans le séjour céleste, on n'oublie pas la terre et l'on sait fort bien y revenir très rapidement pour honorer le suprême objet d'adoration des hommes et des dieux, le Buddha.

Ainsi le passage de l'état d'homme et même d'animal à celui de Deva se présente à nous comme incomparablement plus rapide et plus prompt, au moins dans la plupart des cas, que le passage de l'état d'homme vulgaire à celui de Buddha, de Pratyekabuddha et d'Arhat; et c'est toujours la terre qui demeure le théâtre de la plus haute sagesse et de la plus complète science.

2. SIXIÈME DÉCADE DE L'AVADÀNA-ÇATAKA.

L'entrée dans le monde des Devas est le sujet des dix récits de la sixième section de l'Avadàna-Çataka : on peut y joindre les récits 5 et 10 de la cinquième, à cause d'un épisode, sorte de récit intercalaire, qui tient à notre sujet. Les héros de ces deux épisodes sont des Pretas; ceux de la sixième décade sont soit des hommes, soit des animaux[1]. Les hommes sont : pour le sexe masculin, un fils de brahmane cultivateur (2), un messager du roi et des habitants de Çrâvastî (7); pour le sexe féminin, une reine épouse de Bimbisâra (4), une fille de Çreṣṭhî (3), une jeune fille très pauvre (5). Les animaux sont : un perroquet (6), un buffle (8), cinq cents oies (10). Le héros du récit 1 réunit l'humanité et l'animalité; il est successivement homme et bête avant de devenir Deva. Celui du récit 9 est Deva dès le début : l'économie de ce texte diffère notablement de celle des autres.

Nous avons classé nos récits d'après la nature des héros : ils se prêtent à une autre classification qui peut cadrer avec la précédente. Quatre d'entre eux sont complètement dépourvus d'histoire du temps passé, en sorte que l'action n'y a qu'une durée très courte. Or tous les récits dont les héros sont des animaux, le récit anormal n° 9, deux récits dont les héros sont humains, renferment une histoire

[1] Voir dans le *Journal asiatique* (août-sept. 1879, p. 161 et 162) le résumé des dix récits de la sixième section.

du temps passé. Les quatre récits dans lesquels on ne remonte pas aux périodes écoulées et aux faits anciens ont pour héros des êtres humains, un homme (2) et trois femmes (3, 4, 5).

Avant d'aller plus loin, nous devons signaler une particularité de cette décade : deux récits ont un lien chronologique plus ou moins apparent avec des récits des autres parties du recueil. Les cinq cents oies du récit 10 sont un présent du roi de Pancâla à Prasenajit, roi de Koçala. Est-il téméraire de supposer que ce présent est motivé par la reconnaissance du roi de Pancâla, auquel Çâkyamuni prédit la Bodhi dans le récit 8 de la première décade, envers Prasenajit, le roi ami qui, par son intervention opportune, avait fait cesser une guerre cruelle, assuré la couronne sur la tête de ce monarque et fait naître pour lui l'occasion de devenir un Bodhisattva[1]? Sur le deuxième cas, nous pouvons être plus affirmatif : l'héroïne du récit 4, Çrîmatî est une des femmes du feu roi Bimbisâra qui s'obstine à honorer le Buddha malgré les injonctions d'Ajâtaçatru, le successeur parricide du roi défunt. Or le sixième récit de la deuxième décade nous fait connaître le prodige qui amena la fin de la persécution exercée par Ajâtaçatru au commencement de son règne, contre le Buddha et la secte bouddhique. Le meurtre de Çrîmatî est évidemment un épisode de cette persécution; et en effet, dans le Kalpa-druma-avadâna

[1] Voir *Journal asiatique*, août-sept. 1879, p. 161 et 162; oct.-déc. 1880, p. 510 et suiv.

qui reproduit le sixième récit de la deuxième décade et le quatrième de la sixième, le meurtre de Çrîmatî se trouve intercalé entre un récit de la mort de Bimbisâra et le récit du prodige qui obligea le nouveau roi à révoquer ses ordres injustes. Le rédacteur de ce recueil s'est donc conformé à certaines données chronologiques dont le compilateur de l'Avadâna-Çataka, préoccupé de considérations bien différentes, n'a tenu aucun compte.

L'économie des dix récits est, à deux exceptions près, toujours la même. Ces récits se développent comme suit : le héros meurt dans des circonstances plus ou moins simples ou dramatiques, et toujours dans des sentiments de piété envers le Buddha. Mais immédiatement il renaît parmi les dieux; là, sa première pensée est de retourner sur la terre pour rendre hommage au Buddha. Cette scène, quoique ayant lieu de nuit, ne passe point inaperçue, et provoque de la part des Bhixus des demandes d'explication que le Buddha donne aussitôt en faisant connaître le nom et la nature du visiteur. Quelquefois, il se produit une nouvelle question à laquelle le Buddha répond par une histoire du temps passé.

Après avoir donné un aperçu sommaire de l'ordonnance de nos récits, nous passons à l'étude de leurs éléments respectifs en rapprochant ceux des divers textes qui appartiennent à un même ordre de faits ou d'idées.

3. BONNES ACTIONS DES FUTURS DEVAS.

Voyons d'abord quels actes ont motivé ou préparé l'entrée dans le séjour des dieux. Nous commençons par ceux de nos héros qui n'ont pas de passé.

Les héros sans tache. La cueillette des fleurs de Sâla était une fête à Çrâvastî; une fille de Çreṣṭhî (3) revenait gaiement, chargée de fleurs; elle rencontre le Buddha et lui jette le tout. Elle monte ensuite sur un arbre pour cueillir de nouvelles fleurs et les rapporter chez elle; mais elle tombe et meurt. Sa renaissance dans le Svarga est immédiate. Bimbisâra (4) avait, à la demande de ses femmes, établi dans son gynécée, un stûpa des ongles et des cheveux de Çâkyamuni; Ajâtaçatru, devenu roi, interdit toute espèce de culte au Buddha. Mais Çrîmatî, une des habitantes du gynécée, ne tient pas compte de cette défense; elle continue à suivre les ordres du feu roi. L'éclat des lampes dont elle orne le stûpa révèle sa désobéissance, et Ajâtaçatru, furieux, la tue en lui lançant son *cakra* : elle renaît incontinent chez les dieux. Anâthapiṇḍada (5) fait faire une quête dans Çrâvastî afin de faciliter aux plus pauvres les moyens de faire des libéralités au Buddha; une jeune fille pauvre jette du haut d'une terrasse la seule étoffe qu'elle ait pour se couvrir. Ce don intrigue Anâthapiṇḍada qui en fait chercher l'auteur; on trouve une jeune fille nue, blottie dans un coin de la maison. Anâthapiṇḍada l'habille et lui

donne tout ce qu'il lui faut : mais elle meurt bientôt, jeune encore, et passe dans le séjour des dieux. Les habitants de Çrâvastî (7), d'accord avec leur roi, envoient à Çâkyamuni en résidence à Râjagṛha un messager qui doit ramener leur cher Buddha dont l'absence les met au désespoir. Le brave homme est plein de prévenances pour Çâkyamuni qui consent à monter près de lui sur son char, après s'être toutefois tenu en l'air au-dessus du véhicule. On arrive à Çrâvastî; le messager savoure la prédication de la loi; mais, dans la nuit, le malheureux (peut-on l'appeler malheureux?) meurt subitement et s'en va droit chez les dieux Trayastriṁçat.

Nous avons appelé ces personnages les *héros sans tache*, parce qu'on ne nous dit rien de leur passé et que leur présent est pur. Le héros du récit 2 a un passé, mais pur comme son présent; c'est aussi un *héros sans tache*. Fils d'un brahmane-cultivateur de Çrâvastî, demeurant près d'Anâthapiṇḍada, il avait été amené, par l'influence d'un si bon voisinage, à fréquenter Jetavana et s'était complu dans l'audition de la loi. Ce récit est augmenté d'un épisode qui est presque un second récit et dont il sera question plus tard.

Passons maintenant aux héros qui ne sont pas sans tache, et prenons d'abord les animaux.

Héros qui ne sont pas sans tache. Les habitants de Râjagṛha (6) n'étaient pas moins désolés quand Çâkyamuni habitait Çrâvastî que ceux de Çrâvastî ne l'étaient lorsqu'il résidait à Râjagṛha. Les récits 7 et

6 sont, à ce point de vue, la contre-partie, ou, si l'on veut, le pendant l'un de l'autre. Le Buddha, se rendant donc de Çrâvastî à Râjagṛha, où sa présence était réclamée avec instance, un perroquet à voix humaine s'empresse pour lui pendant la traversée d'une forêt, et avertit tous les êtres habitants de cette forêt, leur recommandant de respecter le repos de Bhagavat, qui lui fait l'insigne honneur de passer la nuit sous l'arbre où il perche. Le lendemain, on se remet en marche : le perroquet va en avant, annonce l'arrivée du Buddha. Pendant qu'on prépare au voyageur une réception magnifique, que l'oiseau est tout à la joie, un faucon, fondant sur lui, le fait passer de vie à trépas, et de la terre l'envoie dans le ciel. Comme le roi Prasenajit (10) sortait de Jetavana où il était allé rendre visite au Buddha, on lui apporte cinq cents oies de la part du roi de Pancâla, il s'empresse de mettre les volatiles en liberté dans le parc de Jetavana. Les oies assistent spontanément, avec une grande attention, aux leçons du Buddha. Elles meurent bientôt et renaissent chez les dieux. Bhagavat (8) traversait une forêt du Koçala, quand on lui signale la présence d'un buffle d'une sauvagerie exceptionnelle. Le Buddha commence par le dompter au moyen de prestiges, en faisant apparaître, par devant, un lion terrible, aux deux côtés des flammes redoutables, au-dessus une masse de fer. L'animal subjugué, se couche aux pieds du Buddha, écoute une leçon de métaphysique abstruse, puis meurt et renaît chez les dieux. Un vieil

avare de Râjagṛha (1) avait un trésor dans son jardin; il meurt et renaît aussitôt serpent dans le même jardin, gardant toujours sous sa forme nouvelle ce trésor auquel il tenait tant. Quiconque venait dans le jardin périssait par le venin du serpent. C'était une calamité publique. Bhagavat appelé arrive faisant briller ses rayons d'amour. Le serpent adouci est dompté; il fait abandon de tous ses biens au Buddha qui l'emporte dans son vase à aumônes. Mais bientôt ce serpent converti, discipliné, endoctriné, meurt et renaît chez les dieux.

Tels sont les faits qui ont précédé et vraisemblablement amené l'entrée chez les dieux. Nous avons déjà dit que le héros du neuvième récit est dieu ou Deva dès l'origine : son entrée dans le Svarga dont les circonstances ne sont d'ailleurs pas précisées appartient au récit du temps passé. Quant aux héros des récits 5 et 10 de la cinquième décade, ce sont des troupes de Pretas, classe d'êtres qui fera l'objet d'une étude spéciale. Ils meurent et passent au Svarga, ceux du récit 10 à la suite d'un prodige du Buddha qui avait apaisé leur soif en faisant jaillir de ses doigts cinq ruisseaux d'eau, ceux du récit 5, après avoir entendu prêcher la loi, à la suite de mesures prises et de prodiges exécutés pour effacer les fautes qui les avaient fait naître parmi les Pretas avant qu'ils eussent le privilège d'entrer au Svarga.

4. MÉRITES DES FUTURS DEVAS.

Les bonnes actions qui viennent d'être rappelées ont précédé immédiatement ou de très près l'entrée de nos héros parmi les dieux. Ne sont-elles pas la cause du privilège qui leur est accordé? Ne constituent-elles pas leur mérite, leur titre à l'admission dans le Svarga? Tout ce que nous savons du Bouddhisme, de la correspondance qu'il établit constamment entre les bonnes actions et la bonne fortune semble dicter une réponse affirmative à cette question; mais les déclarations formelles de nos textes ne permettent pas de la donner sans réserve. Avec une constance qui ne se dément guère, ils attribuent la renaissance chez les dieux aux « bonnes dispositions » des divers personnages; jamais ils ne la font découler des actes eux-mêmes. Il est vrai que ces « bonnes dispositions » indiquées par les expressions *cittam prasâdya*, *cittam abhiprasâdya*, *cittam prasâditam*, *cittam utpâdya*[1], généralement répétées trois fois dans chaque texte, ne paraissent s'appliquer dans toute leur rigueur qu'aux Pretas du récit 10 de la cinquième décade. Car ces Pretas n'ont rien fait pour le Buddha; mais ils ont reçu de lui un grand bienfait, et le sentiment de la reconnaissance paraît bien être la seule cause qui leur ait ouvert les portes du

[1] Le terme *prasâda* qui se retrouve dans ces expressions est rendu en tibétain tantôt par *dad* « foi » tantôt par *dgah* « joie »; c'est le mot *dgah* qui est employé dans les passages auxquels nous faisons allusion; et nous le traduisons par « bonnes dispositions ».

Svarga. Mais tous les autres personnages ont manifesté leurs sentiments par leurs actes. Les Pretas du récit 5 de la cinquième décade, Candra, le serpent noir, le buffle, les oies des récits 2, 1, 8, 10 de la dixième décade avaient docilement écouté ses leçons; le messager de Prasenajit et le perroquet (6, 7) avaient multiplié leurs bons offices. Une jeune fille avait fait le sacrifice de son unique vêtement pour contribuer aux honneurs qu'on voulait rendre au Buddha (5). Çrîmatî (4) lui avait rendu un culte en allumant des lampes; une fille de Çreṣṭhî l'avait couvert de fleurs. Aucun de ces faits n'est désigné comme étant la cause de l'entrée au Svarga. Cependant nos textes signalent une conséquence de l'acte accompli par ces deux dernières héroïnes, Çrîmatî et la fille de Çreṣṭhî, de laquelle il est dit qu'elle mourut après avoir rendu au Buddha un bon office (*kṛtopasthânâ*). Leur beauté qui émerveille les dieux lorsqu'elles entrent dans le Svarga est attribuée par elles-mêmes au don de lampes, au don de fleurs qui avait précédé et même causé leur mort. Ainsi ces actes extérieurs ne leur ont valu que certains avantages extérieurs; et, il est vrai de dire, comme, du reste, les textes le marquent expressément, que c'est par les « bonnes dispositions » envers le Buddha (*cittam abhiprasâdya*) qu'on gagne le Svarga.

On dira peut-être que les bonnes dispositions et les bonnes actions se touchent de très près, que les unes ne vont pas sans les autres, que l'on peut, en quelque sorte, les confondre, et que, par consé-

quent, l'influence des actions rapportées dans nos récits est loin d'avoir été inutile. Sans doute, il y a lieu de penser que la chose doit s'entendre ainsi; mais cette persistance à taire l'influence des actes qui ont cependant été rapportés avec tant de soin et à insister sur l'influence exclusive des bonnes dispositions dont ces actes émanent est digne de remarque; nous serions tenté de croire que les actes doivent mener à quelque autre résultat particulier, que pourtant on ne nous fait pas connaître; car nous ne pouvons accorder une bien grande valeur à l'explication fournie pour la beauté de Çrîmatî et de la fille de Çreṣṭhî. Peut-être les bonnes dispositions font-elles acquérir le Svarga, tandis que les bonnes actions feraient acquérir les degrés de la perfection bouddhique, quoique, à dire le vrai, ce soit plutôt l'inverse qui devrait exister.

On peut signaler une exception à la règle que nous venons de constater, et encore n'est-elle pas fort claire. Le fils de dieu Upoṣadha, héros du récit 9, serait entré dans le Svarga après un exercice religieux, la pratique d'un jeûne particulier. Il n'est pas question pour lui d'une intervention quelconque du Buddha; mais, évidemment, c'est là un cas exceptionnel. Du reste, le texte ne spécifie pas la cause de son entrée au Svarga, comme il le fait pour tous les autres personnages, en l'attribuant uniquement aux « bonnes dispositions ».

Nous avons vu les bonnes actions, la bonne fortune et les mérites de nos divers héros. Examinons

maintenant le passé et les méfaits de ceux qui ont un passé, et, en général, un passé fâcheux,

5. PASSÉ ET MÉFAITS DES DEVAS.

Commençons toutefois par signaler une exception : le héros du récit 2, Candra, a un passé, et un passé sans tache, révélé dans un épisode qui sert d'appendice à l'histoire de son entrée dans le Svarga. Autrefois, étant le fils vertueux d'un habitant de Bénarès adultère et voleur, il avait obtenu la grâce de son père condamné à mort. Voilà pourquoi, du temps de Çâkyamuni, passé à l'état de dieu, il revient dans ce bas monde consoler son père, l'adultère et le voleur d'autrefois, et le décide à se jeter dans les bras de Bhagavat.

Avant d'aborder les autres récits, constatons un trait remarquable des textes de la sixième décade. Presque tous nos héros meurent « peu avancés en âge » *alpâyuṣka*, (cela est dit formellement de trois d'entre eux) ou de mort violente comme Çrîmatî la veuve de Bimbisâra, la fille de Çreṣṭhi, le perroquet. L'un d'eux, le serpent noir, se laisse mourir de faim : c'est un vrai suicide. De plus, ils meurent fort peu de temps après l'acte par lequel ils ont manifesté leurs « bonnes dispositions » envers le Buddha. On dirait que, la preuve de cet état d'esprit étant faite, la piété étant entrée dans leur cœur, ils n'appartiennent plus à la terre. Faudrait-il donc attribuer au rédacteur de nos textes et aux Bouddhistes

en général le sentiment qui a dicté à Ménandre le vers célèbre :

Ὃν γὰρ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος.

Il est aimé des dieux celui qui meurt jeune.

Aimé des dieux, c'est probable. Mais il est impossible d'entendre la chose dans le sens où la prend le poète grec. Une mort prématurée n'est pas une bénédiction dans la pensée des Bouddhistes, c'est une punition[1]. Quant à la mort violente, volontaire ou non, elle ne peut produire qu'une impression pénible. La fin prématurée, extraordinaire, des héros de nos textes ne peut être logiquement (bouddhiquement parlant) que la conséquence d'une faute ancienne. Or, quatre fois sur dix, on ne nous dit rien de leur passé, rien du passé de la jeune fille tombée d'un arbre, rien du passé de celle qui avait donné son vêtement, rien du passé de Çrîmatî, mortellement atteinte par le *cakra* d'Ajâtaçatru, rien de celui du messager frappé de mort subite. Une telle absence d'allusion au passé nous étonne. Est-ce oubli ou abréviation volontaire? L'oubli répété quatre fois est inadmissible; quant à l'abréviation, elle ne se comprend pas dans une compilation remplie de redites.

Les autres héros ont un passé. Le perroquet (7) avait été un adhérent laïque (*upâsaka*) de Kâçyapa.

[1] Il est dit positivement dans le *Karma-vibhanga* que la brièveté de la vie est la punition de meurtres ou d'actes violents commis dans des existences antérieures.

Les oies (10) avaient été des initiés (*pravrajita*) du même Kâçyapa, mais tous avaient mis de la « mollesse dans l'étude »; c'est à cause de ce vice (*çixâçaithilyaṁ*) qu'ils étaient renés parmi les animaux. Nous avons un autre exemple du même vice, celui du fils de dieu Upoṣadha (9) qui, étant brahmane au temps du roi Kṛkî, sous le Buddha Kâçyapa, avait failli dans l'accomplissement d'un jeûne, et, au lieu de renaître fils de roi ou roi, comme il l'espérait, avait, par ce motif, repris naissance parmi les Nâgas (serpents). Pourquoi parmi les Nâgas? Était-ce pour qu'il pût jouir du don de transformation et arriver ainsi à l'accomplissement de ce jeûne qu'il avait manqué une première fois? Cela est probable, car d'autres exemples nous montrent la renaissance parmi les Nâgas comme le châtiment de la colère et de la haine. Toujours est-il que nous voyons le *Çixâçaithilyaṁ*, la mollesse dans l'étude puni deux fois par une renaissance chez les oiseaux, une fois par une renaissance chez les serpents.

Le buffle du récit 8 avait été, sous le nom de Tripiṭa un bhixu de Kâçyapa. Dans une leçon qu'il faisait à la Confrérie, il ne sut que répondre à une question de ses auditeurs, et s'écria en colère : « Ces buffles! qu'est-ce qu'ils comprennent? — A quoi les auditeurs répliquèrent : Ces gardiens de buffles! qu'est-ce qu'ils comprennent? » Ces injures réciproques valurent à Tripiṭa cinq cents naissances parmi les buffles et à ses auditeurs cinq cents naissances parmi les pâtres de buffles. Mais ceux-ci de-

vinrent Arhats sous Çâkyamuni, tandis que le buffle devint Deva. Ici la qualité de Deva semble s'acquérir dans les mêmes conditions que la dignité d'Arhat, mais la différence entre les deux états est considérable. C'est un point sur lequel nous reviendrons.

Le héros du récit 1 est dans une situation exceptionnelle. Du temps de Kâçyapa, il avait été Upâsaka, et ce fut la cause de sa conversion par Çâkyamuni; mais c'est du temps même de ce dernier Buddha que tout s'était gâté pour lui. Son avarice hargneuse et soupçonneuse l'avait fait renaître serpent, serpent méchant et malfaisant. Heureusement pour lui, son passé ancien neutralisa les conséquences fâcheuses de son récent passé et de son présent.

Voilà nos divers personnages arrivés au Svarga sans difficulté apparente ou après des difficultés plus ou moins grandes, mais qui ont ce commun caractère d'être bien inférieures à celles que les Buddhas, les Pratyekabuddhas, et même, en général, les Arhats ont à surmonter. Voyons maintenant ce qu'on fait au Svarga et dans quelle situation se trouvent nos dieux de récente fabrique.

6. CE QU'ON FAIT AU SVARGA.

On ne s'y occupe guère, s'il faut en croire les Bouddhistes, que des faits et gestes du Buddha, et l'on y célèbre ses louanges. Voici comment l'entrée de la fille de Çreṣṭhî est racontée dans le récit 3 :

Elle fit son entrée dans l'assemblée des dieux, ornée de

fleurs de Sâla qui lui formaient un char. A ce moment, Çakra, le roi des dieux, était à Sudharmâ, dans l'assemblée des dieux, et, au milieu de la troupe des dieux, il faisait l'éloge du Buddha, l'éloge de la Loi, l'éloge de la Confrérie. Çakra aperçut cette jeune fille des dieux, ornée de fleurs de Sâla qui lui faisaient un char, brûlante par ses racines de vertu. En la voyant, il lui adressa ces stances :

Pourquoi tes membres sont-ils ainsi façonnés, semblable à l'or, brillants comme des fleurs de lotus?

Une clarté incomparable, produite par la beauté de tes membres, s'échappe de ton corps.

Pourquoi ton visage ressemble-t-il à un lotus épanoui et a-t-il l'éclat de l'or?

Dis-moi, toi, déité, de quel acte est né le fruit dont tu jouis?

La déité répondit :

J'ai couvert de fleurs de Sâla fraîches et excellentes le soleil des hommes doué de signes parfaits, lui et ses auditeurs;

C'est à cause de cela qu'il brille d'un éclat supérieur, mon visage chéri dont l'éclat pur est celui du lotus.

Çakra reprit :

O champ composé uniquement de qualités, parfaitement pur de tout défaut,

dans lequel tu as déposé la semence enviée pour l'élévation au Svarga!

Qui n'honorerait le Buddha jaune comme un monceau d'or excellent,

et dont les yeux ressemblent aux longues feuilles d'un lotus épanoui,

quand un tel privilège donne tant d'éclat à des visages de femmes belles aux yeux allongés comme des (feuilles de) lotus?

Çrîmatî « dont l'éclat portait jusqu'à un yojana », est reçue de la même manière. Pour la jeune fille qui avait donne son vêtement, on se borne à dire

que, à son entrée dans le Svarga, des vêtements comme nul autre fils ou fille de dieu n'en portait, apparurent sur sa personne[1]. Du reste, l'entrée des autres personnages est simplement énoncée sans prodige ni dialogue. Mais il y a un trait commun à tous ces nouveaux Devas. A peine arrivés chez les dieux, ils n'ont qu'une pensée : redescendre sur la terre pour remercier le Buddha. C'est une « règle » qui ne souffre pas d'exception. Voici comment cet épisode est raconté dans nos textes en des termes toujours les mêmes et ne présentant que d'insignifiantes variantes en dehors de celles qui sont nécessitées par la diversité des personnages.

C'est la règle que, peu de temps après la renaissance d'un fils ou d'une fille de dieu, ces trois pensées lui viennent à l'esprit : D'où suis je déchu ? Où suis-je rené ? En vertu de quel acte (cela s'est-il fait) ? — Il (*ou* elle) regarde et se dit : Je suis déchu du monde. . . (des hommes, des animaux, des Pretas, etc. . .), je suis rené chez les dieux Trayastrimçat : c'est par suite du mouvement d'une bonne pensée envers Bhagavat[2].

Alors le fils (*ou* la fille) de dieu qui était précédemment... (brahmane, fille de Çresthi, perroquet, buffle, etc.) se dit : Ne serait-il pas convenable, maintenant que l'état ancien a disparu, de rendre visite à Bhagavat ? Eh bien ! puisque l'état ancien a disparu, rendons visite à Bhagavat ! A ces mots, le fils de dieu qui était précédemment... (homme, animal, etc.) portant un collier sans tache et mobile, sur les membres de qui brillaient des bracelets et des guirlandes, dont la coiffure était diversifiée par les joyaux qui y étaient attachés, dont les

[1] Rapprocher de ce qui a été dit ci dessus, p. 15.

[2] Confirmation de l'observation ci-dessus. Voir p. 14-15.

membres étaient frottés de spṛkkâ, de feuilles de tamâla, de safran et d'autres plantes, s'étant fait autour des hanches une ceinture abondamment fournie de fleurs divines de lotus, de lotus rouges, bleus, blancs, de mandaraka, etc., vint, cette nuit même, éclairer dans toutes ses parties... (Jetavana, Veṇuvana, etc.) et, ayant couvert Bhagavat de fleurs, s'assit en présence de Bhagavat pour entendre la loi.

Alors Bhagavat fit un exposé de la loi, explicatif des quatre vérités, tel que, après l'avoir entendu, le fils des dieux qui était précédemment... (brahmane, perroquet, etc.) eut la vue des vérités... et l'état de Srota-âpatti fut manifesté pour lui. Quand il eut vu les vérités, il prononça trois fois cet Udâna : Ce n'est ni mon père, ni ma mère... (*udâna*)[1].

Ensuite, le fils (*ou* la fille) de dieu qni était précédemment... (brahmane, perroquet, etc.), comme un marchand qui a fait un bénéfice, comme un laboureur qui a fait sa moisson, comme un héros victorieux dans le combat, comme un malade guéri de tous ses maux, s'en retourna dans sa demeure avec la même manifestation de puissance qu'il avait déployée pour venir en présence de Bhagavat.

Tous les personnages de nos textes font cette visite. Celui qui avait été serpent noir en fait une en plus au roi Bimbisâra pour lui demander d'employer à des libéralités envers le Buddha et la Confrérie le trésor enfoui dans le jardin qu'il avait habité. Ces deux visites font partie d'un seul et même voyage. Le héros du récit n° 2, Candra, rentré dans le Svarga après sa visite obligatoire au Buddha, descend une seconde fois pour tirer son père du désespoir où l'a mis sa mort prématurée. Upoṣadha (9), qui n'est pas,

[1] Pour abréger, je supprime l'Udâna qui se trouve ailleurs que dans ce développement et, par conséquent, ne lui appartient pas en propre.

comme les autres, un Deva de création récente, mais qui nous est dépeint comme habitant le Svarga depuis longtemps, venait ordinairement assister aux leçons du Buddha.

Nos textes nous montrent donc les Devas en communication constante avec la terre, leur lieu d'origine, leur ancien séjour, mais surtout le séjour du Buddha, leur maître.

7. CONDITION DES DEVAS.

Un trait doit avoir frappé le lecteur dans le récit de la visite des dieux au Buddha : l'arrivée à l'état de Srota-âpatti. Ce degré inférieur de la perfection bouddhique que nous voyons les candidats à l'état d'Arhat acquérir un peu avant d'atteindre le degré le plus élevé, les héros de nos textes l'obtiennent étant Devas, c'est-à-dire habitants du Ciel; mais ils l'obtiennent sur la terre. Il est impossible de mieux faire voir combien les conditions supérieures de l'existence selon les brahmanes sont inférieures à la condition du plus humble bouddhiste. On est Deva et l'on n'est pas même Srota-âpanna : pour acquérir ce titre, il faut quitter le ciel. C'est sur la terre que se fait le premier pas vers la perfection.

Tous les héros de la sixième décade deviennent Srota-âpannas sans exception. Upoṣadha (9) qui, nous l'avons déjà remarqué, est un dieu ancien, dont l'entrée dans le Svarga ne dépend d'aucune relation connue avec un Buddha, devient Srota-âpanna comme les autres, et plus tardivement

qu'eux, à ce qu'il semble; il lui avait fallu entendre prêcher la loi très souvent, plus souvent que Candra, que le perroquet, que le buffle, que les oies, soit parce que sa préparation était inférieure à la leur, soit parce que le Svarga est un séjour peu favorable à l'acceptation de la loi. Les Pretas du récit n° 10 de la cinquième décade, devenus dieux, arrivent aussi à l'état de Srota-âpatti; ceux du récit n° 5 font seuls exception. Mais la variante qui les concerne est remarquable : il est dit que, après avoir entendu l'instruction sur la loi, ils obtinrent une « grande supériorité » ou « distinction » (*mahân viçeṣa*) et s'en retournèrent au Svarga « ayant obtenu une haute fortune, ayant obtenu un gain » (*labdhodayâ labdhalâbhâ*). Cette expression *mahân viçeṣa* : est-elle synonyme de Srota-âpatti, ou désigne-t-elle un autre état mental? On la retrouve ailleurs; au récit n° 5 de la cinquième décade (cité plus haut, p. 13) qui nous montre les Pretas élevés à la dignité de Devas obtenant le *mahân viçeṣa* pendant leur visite réglementaire au Buddha, et dans l'histoire de Sthaviraka (décade X, 2) où il est dit que, à la suite d'une prédication du Buddha, faite lors de la naissance de ce personnage, les êtres obtinrent le *mahân viçeṣa* par par centaines de mille; enfin dans le récit n° 6 de la huitième décade où nous voyons la jeune Kâcika-Sundarî, après s'être dérobée, par nn prodige, à la poursuite de ses amoureux, faire arriver par la prédiction de la loi, plusieurs centaines de créatures au *mahâ viçeṣa*. Le terme *viçeṣa* se rencontre aussi seul.

sans l'épithète *mahân*, par exemple dans le récit n° 10 de la quatrième décade, où Açoka, neveu du Buddha Kaçyapa pleure à chaudes larmes parce que le Nirvâna de son oncle arrive trop tôt pour lui permettre d'attendre le *viçeṣa;* au récit n° 1 de la cinquième décade, où Maudgalyâyana, par sa prédication de la loi, fait arriver au *viçeṣa* plusieurs prétas et êtres infernaux qui deviennent des vases de la loi; au récit n° 1 de la dixième décade où une divinité sylvestre s'apitoie sur le sort de Subhûti, que son naturel colère et son esprit de contrariété empêchent d'attendre le *viçeṣa*. On peut se demander si *viçeṣa* et *mahân viçeṣa* sont une seule et même chose. Cela est fort probable, mais ne peut être affirmé comme certain. Cette question résolue, il resterait à rechercher ce qu'est le *viçeṣa* avec ou sans épithète. Il est certain que l'expression *mahân viçeṣa* figure dans des phrases où se trouve ordinairement la mention du Srota-âpatti, et l'on serait peut-être autorisé à soutenir qu'il est la même chose. Mais il faudrait, pour le décider, un plus grand nombre d'exemples; d'ailleurs, puisque le terme Srota-âpatti, qu'on ne se fait pas faute de répéter, n'a pas été employé, il est plus sage de se tenir sur la réserve et d'admettre provisoirement que *mahân viçeṣa* désigne un degré inférieur au Srota-âpatti, probablement un état préparatoire à celui qu'on nous donne comme le premier degré de la perfection.

Nous n'avons pas besoin de dire (on le sait de reste) que le séjour du Svarga n'est nullement néces-

saire pour l'obtention du Srota-âpatti; on y arrive assez facilemeut dès cette vie. Le récit n° 2 est très instructif à cet égard; seulement il renferme une difficulté assez sérieuse. Il met en scène un père et un fils : le fils, Candra, a toujours été vertueux; il l'est encore, il meurt jeune, renaît chez les dieux, s'empresse de rendre ses devoirs à Bhagavat, comme doit le faire tout Deva entré au Svarga sous le patronage du Buddha, et retourne au ciel Srota-âpanna. Le père a été vicieux jadis; mais il a dû s'amender, puisqu'il est né brahmane, brahmane cultivateur, il est vrai, ce qui est un signe de déchéance (Manu. X, 82), mais enfin brahmane. La mort de son fils l'a rendu ineonsolable; le fils vient le voir, redresse ses pensées et l'envoie au Buddha, qui l'endoctrine et fait de lui un Srota-âpanna. Ainsi le père et le fils sont égaux bouddhiquement parlant; ils sont au même point sur le chemin de la perfection. Mais ils sont à des degrés différents dans l'échelle brahmanique (et aussi bouddhique) des êtres; le fils est Deva, le père est homme. Et cette différence n'est pas la seule. C'est le fils qui a été le guide spirituel du père et l'a mis dans la bonne voie. Cette inégalité s'explique par les anciennes vertus de l'un et les anciens vices de l'autre. La qualité de Deva a donc son prix : il vaut mieux être Deva que d'être homme, de même qu'il vaut mieux être homme qu'animal. Mais ces distinctions momentanées s'effacent devant le grand intérêt qui consiste dans la recherche de la perfection. Or, il me semble que l'état de Deva et de Srota-

âpanna est une maigre récompense pour un personnage aussi vertueux que Candra, et je ne trouve pas dans ce récit une juste proportion entre les actes accomplis et les situations acquises.

Le huitième récit nous offre un autre genre d'instruction. Le buffle sauvage qui avait été, sous Kâçyapa, le bhixu Tripita, se laisse dompter, devient Deva et arrive au degré de Srota-âpatti; les gardiens du troupeau restent sur la terre et deviennent Arhats. Que sont toutes les jouissances du Svarga offertes à ce buffle devenu Deva auprès de ce bonheur suprême de Nirvâna où ces pâtres Arhats vont bientôt entrer? Leur situation est incomparablement supérieure à la sienne. L'opposition est significative: l'animal devient Deva, le Deva devient Srota-âpanna; l'homme reste homme, mais il devient Arhat. L'immense supériorité de la perfection bouddhique sur toutes les autres conditions des êtres, et la supériorité réelle de l'humanité sur toutes les autres formes de l'existence, même sur la divinité, plus brillante en apparence et plus séduisante, sont ainsi démontrées. Seulement, il y a ici (comme dans le cas précédent) une obscurité, un mystère dont nous parlerons plus loin.

8. CE QUI MÉRITE LE DEGRÉ DE SROTA-ÂPATTI.

Qu'est-ce qui a valu à ces Devas l'état de Srota-âpatti ou la « vue des vérités »? car ces deux termes sont évidemment synonymes : on est Srota-âpanna quand on a vu les vérités. Pour les héros de nos

récits qui n'ont pas de passé, les textes sont absolument muets sur la cause de leur arrivée à l'état de Srota-âpatti, de même que sur les autres incidents de leur carrière. Pour les autres, la cause est indiquée : le serpent noir (1) et Candra (2), étant upâsakas de Kâçyapa, étaient allés dans le refuge et avaient saisi les cinq bases de l'enseignenent[1] (on n'est upàsaka qu'à cette condition); c'est à cela qu'ils doivent d'avoir « vu les vérités ». Après la période de relâchement qui les avait fait naître parmi les animaux, le perroquet (6), les oies (10) avaient eu une période d'activité dans l'observation des bases de l'enseignement qui leur avait valu la vue des vérités : seulement le perroquet avait été, comme Candra et le serpent noir un *upâsaka* de Kàçyapa; les oies sont qualifiées *pravrajita* « initiées », ce qui est un degré supérieur. Quelle est l'influence de cette différence sur le sort de ces êtres? Je ne me hasarde pas à l'expliquer, de peur de subtiliser un peu au hasard sur une question d'intérêt secondaire.

Pour le buffle du récit n° 8, une seule et même cause, l'existence de bonnes dispositions envers Bhagavat, est assignée et à sa renaissance parmi les dieux et à son arrivée à l'état de Srota-àpatti. Il semble être privilégié : cela tient peut-être à sa condition de bhixu et de bhixu précepteur, qui, ayant contribué à rendre plus sévère le châtiment dont il fut frappé, aurait contribué en même temps à faciliter son re-

[1] Prohibition du meurtre, du vol, du mensonge, de l'adultère et de l'ivresse.

lèvement. Pour ce qui est d'Upoṣadha (9), le point qui nous occupe en ce moment est laissé dans l'ombre. Il n'apparaît comme ayant été ni bhixu, ni upâsaka. L'exercice religieux auquel il avait fait vœu de se livrer tendait à un résultat tout mondain, l'obtention de la royauté. On ne peut attribuer sa « vue des vérités » qu'à son zèle et à ses efforts persévérants pour entendre la loi. Au milieu de ces diversités, ce qui paraît dominer parmi les causes qui font arriver les Devas à l'état de Srota-âpatti, c'est la qualité d'upâsaka et l'observation des cinq préceptes sous un Buddha antérieur, notamment sous Kâcyapa.

Nous compléterons ces observations par l'indication des préceptes qui terminent nos divers récits et en indiquent la portée morale. L'histoire de la jeune fille aux fleurs de Çâla et celle de Çrîmatî ont pour conclusion l'exhortation à honorer le maître, bien adaptée à la circonstance, mais qui semble plutôt propre aux récits de prédiction de la Bodhi suprême. L'histoire de la jeune fille qui a fait le sacrifice de son unique vêtement se termine par le conseil d'avoir des égards (*kârân*) pour le Buddha, la Loi et la Confrérie, celle du serpent noir par le précepte d'éviter l'avarice, et celle du buffle par le précepte de renoncer aux péchés de la parole, deux exhortations commandées par le sujet. Pour Candra nous trouvons l'exhortation toute spéciale de faire effort en vue du Nirvâna, laquelle ne paraît pas ici très topique; car il ne s'agit que de gens arrivés à l'état de Srota-âpatti, et encore assez éloignés du but suprême; néanmoins

les circonstances du récit sont assez bien en harmonie avec cette sérieuse admonition. Par exception, l'histoire d'Upoṣadha n'a pas de conclusion morale. Celle de l'histoire du messager (7) est un sûtra qui a déjà figuré dans le récit n° 9 de la première décade, l'enseignement des trois proclamations de supériorité. Les récits n[os] 6 et 10, relatifs au perroquet et aux oies, se terminent par le précepte d'éviter les actions noires (comme la mollesse dans l'étude) et de pratiquer les actions blanches (comme la soigneuse observation des cinq préceptes).

9. AVENIR DES DEVAS.

Nous avons vu comment les héros de nos récits, après avoir passé par certaines péripéties plus ou moins douloureuses, arrivent au Svarga, deviennent sans plus tarder Srota-âpannas sur la terre où ils sont redescendus en simples visiteurs, et rentrent dans leur nouvelle demeure. Quel sort les y attend? Qu'adviendra-t-il de cette divinité acquise d'une manière, il faut le dire, assez facile? C'est une question qu'il n'est guère possible d'éviter, quoique nos textes ne la soulèvent pas.

Le Srota-âpanna doit revenir sept fois sur la terre pour y fournir sept existences : le Sakṛd-âgami n'y reviendra que pour en fournir une seule. L'Anâgami ne revient pas sur la terre, il arrive à l'état d'Arhat et au Nirvâna chez les dieux. Ces simples données, bien connues et à l'abri de toute contestation, per-

mettent de répondre à la question posée. Les héros de nos récits sont des Srota-âpannas, et rien de plus. Il leur reste donc à revenir sept fois sur la terre pour y vivre de nouveau; leur résidence dans le Svarga est nécessairement temporaire. Après un séjour plus ou moins prolongé chez les dieux, ils reviendront sur la terre pour y recommencer la vie humaine.

Nous pourrions, pour justifier cette conclusion, invoquer l'exemple du Buddha qui a quitté le séjour céleste du Tuṣita, supérieur à celui des dieux Trayastriṃçat, pour accomplir, dans ce bas monde, sa dernière existence. Mais nous nous appuierons sur l'Apadâna pâli qui, malgré des différences de rédaction considérables, est le représentant et l'équivalent des Avadânas sanskrits : les héros de ce recueil passent tous (ceux du moins que nous connaissons, et il suffit que le fait soit constaté pour quelques-uns) par le ciel des Trayastriṃçat et accomplissent ensuite d'autres existences terrestres. Il n'y a donc aucun doute à avoir : le séjour céleste n'est qu'une étape dans la série des existences : on va de la terre au ciel, on redescend du ciel en terre; le mouvement incessant de la transmigration ne comporte aucune fixité. Les plus délicieux séjours perdent leur charme dans cette mobilité perpétuelle; et le suprême intérêt est d'atteindre ce bien-être du Nirvâna, qui peut seul mettre un terme à ce passage d'un corps à un autre, d'une condition à une condition différente, d'une région à la région opposée, en arrêtant d'une manière définitive la succession des existences.

10. DE QUELQUES POINTS OBSCURS.

Je crois avoir passé en revue tous les points importants de nos textes. Sous leur apparente uniformité, ou plutôt sous l'accord et la correspondance logique qui semble exister entre les faits dont chacun d'eux nous déroule une série, on découvre des difficultés et des contradictions plus ou moins choquantes, dont j'ai déjà signalé quelques-unes, sans en faire le point de départ de discussions trop longues et trop peu importantes. Je ne me propose pas d'entamer ici ces discussions. Je veux seulement signaler encore un ou deux de ces points obscurs.

N'est-il pas étonnant de voir le buffle du récit n° 8 devenir simple Srota-âpanna, tandis que les gardiens de son troupeau deviennent Arhats? Ils avaient tous commis la même offense; seulement le buffle avait été le provocateur; on n'avait fait que lui renvoyer son injure. Il est encore vrai qu'il était le supérieur, autre circonstance aggravante qui peut bien servir à expliquer le degré plus élevé de son châtiment, mais ne paraît pas justifier son infériorité dans le relèvement. Car puisqu'il était plus avancé dans la connaissance, son crime une fois expié, il devait, semble-t-il, devancer les autres dans ses progrès vers la perfection. Je ne puis comprendre que les gardiens deviennent si prestement Arhats, quand le buffle en reste à l'état de Srota-âpanna. Je vois là un défaut d'équilibre, un manque de proportionnalité; le séjour du Svarga, si charmant qu'on le dépeigne,

ne compense pas ce retard mis à l'entrée dans le Nirvâna, retard qui n'est pas suffisamment expliqué.

Mais voici peut-être une plus grande difficulté. Un jardinier (I, 7) jette un lotus sur Çâkyamuni; la Bodhi lui est aussitôt prédite. Un autre jardinier (III, 2) fait de même; c'est la Pratyekabodhi qui lui est prédite. Une jeune fille (V, 3) jette sur Çâkyamuni des fleurs de Sâla; elle devient déité et Srotaâpannâ. Pourquoi ces actions identiques, ou à peine dissemblables, et ces traitements différents? Je me borne à poser la question. Pour la résoudre, il faudrait connaître le passé des trois personnages: or c'est un point sur lequel nos textes, en général peu chiches de renseignements de cette nature, gardent un silence absolu. Nous ne pouvons pas être plus savant qu'eux et deviner ce qu'ils nous cachent; mais nous ne pouvons pas non plus nous dispenser de signaler les anomalies, les contradictions et les incohérences qu'ils renferment. Ce n'est pas la première fois qu'il nous arrive de faire une remarque de cette nature. L'écueil ne peut guère être évité. On a la prétention de tout expliquer, et l'on crée soi-même, sans s'en apercevoir, des difficultés venant, sans doute, de ce qu'il y a des choses inexplicables.

§ 11. SPÉCIMEN.

Il me reste à donner un ou deux récits comme spécimen. J'en prends deux : un dont le héros est un homme, et un autre dont le héros est un animal. Je

choisis les récits n[os] 6 et 7 qui sont en quelque sorte parallèles.

LE PERROQUET (ÇUKA), V, 6.

Le bienheureux Buddha... résidait à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anathapiṇḍada.

Or, dans la ville de Râjagṛha, le roi Bimbisâra exerçait la royauté (une royauté) florissante... Et ce roi était croyant. ... Il finit par être tourmenté du désir de voir Bhagavat; la joue appuyée sur sa main, il restait là plongé dans ses réflexions. Alors ses ministres lui dirent : « Seigneur, pourquoi (Sa Majesté) prend-elle du chagrin ? » — Le roi répondit : « Voilà longtemps que je n'ai vu Bhagavat! voilà longtemps que je n'ai vu le Sugata! j'ai un vif désir de voir Bhagavat! »

Bhagavat, dans le lieu où il était à ce moment, retiré pour y passer le jour, entendit cela de son oreille divine qui surpasse l'oreille humaine (il entendit cette parole) : « le roi Bimbisâra est tourmenté par le chagrin... (*toute science et miséricorde de Buddha*)... »

Alors Bhagavat, en vue de procurer le bien-être du roi Bimbisâra, une fois les trois mois de pluie passés, prit son manteau, l'attacha, et, muni de son vase et de son manteau, commença un voyage à travers le pays. En continuant sa mar-successivement, il finit par arriver à une vaste forêt. Dans cette forêt habitait un perroquet à voix humaine qui aperçut de loin Bhagavat; alors en hâte, en toute hâte, il adressa la parole à Bhagavat : « Que Bhagavat vienne! que Bhagavat soit le bienvenu! qu'il nous accorde la faveur de séjourner une nuit, une seule, dans cette forêt! »

Alors Bhagavat, en vue du bien de ce perroquet, étendit un tapis d'herbes sous l'arbre où était la demeure du perroquet et s'assit dessus, les jambes croisées; les grands auditeurs (firent de même) sous d'autres arbres.

Puis le perroquet passa la nuit entière à parcourir la forêt dans tous les sens, en disant : « Que nul, soit homme, soit être non-humain, soit Yaxa, soit Râxasa, soit bête sauvage ou

animal furieux, ne moleste Bhagavat et la Confrérie d'auditeurs qui l'accompagne ! — « Au point du jour il fit trois fois le pradaxina autour de Bhagavat; après quoi il se mit à implorer son indulgence : « Sois indulgent (pour moi), Bhagavat ! Je suis né dans une matrice d'animal, et je n'ai pas de biens avec lesquels je puisse honorer Bhagavat; mais je marche en avant pour annoncer au roi Bimbisâra l'arrivée de Bhagavat. » — « Qu'ainsi soit'! (répondit Bhagavat). » Le perroquet se retira de la présence de Bhagavat, et finit, en avançant toujours, par arriver en présence du roi.

A ce moment, le roi était sur la terrasse de son palais; et là, avec des femmes, des instruments de musique, il jouait, s'amusait, se divertissait. Ce fut alors que le perroquet adressa la parole au roi : « Roi, sache que Bhagavat avec la confrérie de ses auditeurs est arrivé dans tes états. Que Sa Majesté prépare donc le repas ! »

Alors, en hâte, en toute hâte, le roi descendit (de la terrasse) de son palais, fit préparer des sièges à l'intention de Bhagavat; puis, avec des parasols, des bannières, des étendards, toutes sortes de parfums, de fleurs, d'encens, il alla au devant de Bhagavat. Ensuite, le roi, avec les plus grands honneurs, introduisit Bhagavat ainsi que la Confrérie des auditeurs et les rassasia d'aliments purs.

Le perroquet fit alors en lui-même cette réflexion : Si Bhagavat avec la Confrérie de ses auditeurs est (traité) avec une telle magnificence, c'est à moi qu'il le doit entièrement. En constatant cela, il fut joyeux, satisfait, content, éprouva une vive allégresse et une grande satisfaction intime; mais un faucon qui était auprès du roi et rôdait çà et là le saisit et le fit rentrer dans les cinq éléments. Comme il mourut après avoir conçu de bonnes dispositions envers Bhagavat, il renaquit parmi les bons dieux Trayastrimçat.

Or c'est la règle... (*Visite du nouveau dieu au Buddha et explication du Buddha à ses bhixus*)[1]...

[1] Ici se place le développement donné plus haut. (Voir p. 22).

Les bhixus reprirent : « Vénérable ; quels actes ce fils de dieu autrefois perroquet avait-il faits pour naître parmi les perroquets ? Quels actes a-t-il faits pour renaître parmi les dieux et obtenir la vue de la vérité ? »

Bhagavat reprit : « Ce fils de dieu ancien perroquet, Bhixus, a fait jadis et accumulé des actes. . . (*le fruit des œuvres et la transmigration*). »

Autrefois, Bhixus, dans la voie du passé, dans ce même Bhadrakalpa (où nous sommes), quand les créatures vivaient vingt mille ans, le parfait et accompli Buddha Kâçyapa parut dans le monde. . . (*description d'un ancien Buddha*). . . Étant entré dans la ville de Bénarès, il y résidait. Un de ses upâsakas apportait de la mollesse à l'étude, et, par la maturité de cette action, renaquit parmi les perroquets ; (mais) pour avoir éprouvé de bonnes dispositions envers moi, il est né (de nouveau) parmi les dieux. C'est pour avoir complètement appris et (soigneusement) gardé les bases de l'enseignement qu'il a vu les vérités.

LE MESSAGER (DÛTA), VI, 7.

Le bienheureux Buddha. . . étant venu à Râjagṛha pendant la saison des pluies, résidait à Venuvana dans l'enclos du kalantaka.

Or, le maître de maison Anâthapiṇḍada se rendit au lieu où etait le roi de Koçala Prasenajit. Quand il y fut arrivé, il souhaita victoire et longue vie au roi Prasenajit et lui fit cette déclaration : « Sache le, certes, ô Majesté, il y a longtemps que nous n'avons vu Bhagavat, nous avons soif de la vue de Bhagavat, nous désirons voir Bhagavat. » — Le roi dit au maître de maison Anâthapiṇḍada : « Maître de maison, as-tu quelque indication sur le lieu où Bhagavat se trouve maintenant pour passer la saison des pluies ? » — Anâthapiṇḍada répondit : « J'ai entendu dire, ô Majesté, que Bhagavat est à Rajagṛha pour y passer les pluies. »

Alors le roi, Anâthapiṇḍada, et bien d'autres, gens de la ville et de la campagne, les ministres, donnèrent à un indi-

vidu le titre de messager et lui dirent : « Va, toi, ô homme, rends-toi dans le lieu où est Bhagavat. Quand tu y seras arrivé, salue avec la tête en notre nom les pieds de Bhagavat, et demande lui s'il ne souffre pas, s'il n'a pas d'inquiétudes, s'il peut facilement se lever, marcher, s'il a des forces, s'il éprouve du bien-être, si rien ne lui répugne, s'il n'a pas d'éloignement pour les contacts qu'il subit, et parle lui ainsi : « Vénérable, le roi du Koçala et les habitants de Çrâvastî, gens « de la ville et des alentours, ont un ardent désir de voir Bha- « gavat, et ils ont dit : Voilà longtemps que nous n'avons vu « Bhagavat, nous avons soif de la vue de Bhagavat, nous dési- « rons voir Bhagavat. Que Bhagavat vienne à Çrâvastî par « compassion (pour nous) ! » Oui, Seigneur ! répondit l'homme et, ayant reçu les instructions du roi de Koçala Prasenajit, des ministres, des citadins, des paysans, il partit de Çrâvastî, et, marchant toujours en avant, atteignit la ville de Râjagṛha.

Il commença par examiner la ville de Râjagṛha, puis se rendit au lieu où était Bhagavat. Quand il y fut arrivé, il salua avec la tête les pieds de Bhagavat, et s'assit à une petite distance, puis s'adressa à Bhagavat en ces termes : « Vénérable, le roi de Koçala Prasenajit, les habitants de Çrâvastî, gens de la ville et de la campagne, saluent avec la tête les pieds de Bhagavat, s'informent s'il est en bonne santé, etc., et ils ont dit : « . . . Que Bhagavat vienne à Çrâvastî par compas- « sion (pour nous) ! »

Bhagavat répondit : « Ô homme, j'irai si le roi Bimbisâra m'en donne la permission ».

Alors le messager, ayant sollicité la permission du roi Bimbisarâ, dit à Bhagavat : « Bhagavat, tu as la permission du roi Bimbisâra, dont Bhagavat croit devoir respecter les convenances; je te prie de venir. » — Bhagavat accueillit par son silence la proposition de cet homme.

Donc, quand les trois mois de pluie furent passés, Bhagavat prit son manteau, l'ajusta, puis, muni de son vase et de son manteau, entouré d'une suite nombreuse, il se mit

en marche dans la direction de Çrâvasti. Le messager, monté sur un char, se mit en marche de son côté, il aperçut le Buddha qui cheminait à pied et, descendant de son char, puis faisant l'anjali en se tournant vers Bhagavat, il lui dit : « Que Bhagavat prenne notre char par compassion (pour nous)! » Bhagavat répondit :

Pour moi, avec le char des bases de la puissance surnaturelle,
(char) roulant avec une activité parfaite,
je parcours la terre entière,
(la terre) qui disparaît sous les épines du Kleça.

Le messager reprit : « Quand bien même Bhagavat peut se mettre en mouvement au moyen des bases de la puissance surnaturelle, qu'il veuille bien néanmoins m'accorder cette faveur par compassion ! »

Alors Bhagavat, en vue du bien de ce messager, se tint au dessus du char au moyen de la puissance surnaturelle; puis, Bhagavat, monté sur le char, atteignit Çrâvastî, et le messager alla en informer le roi.

Alors le roi, avec ses ministres, avec les gens de la ville et de la campagne, alla au devant de Bhagavat ; et là, il s'établit de nuit à Jetavana pour entendre la loi. Le messager, qui était peu avancé en âge, mourut dans la nuit même, après avoir entendu la loi. Une fois mort, il renaquit parmi les dieux purs (les dieux) Trayastriṁçat.

Or, c'est une loi. . . (*Visite du dieu nouveau au Buddha*). . .

Cependant le roi Prasenajit monté sur la terrasse de son palais, avait vu cette magnifique clarté; le lendemain, au point du jour, il questionna Bhagavat. . . (*Question du roi, réponse du Buddha*). . . C'est ton messager qui est mort après avoir éprouvé de bonnes dispositions envers moi, et qui a repris naissance parmi les dieux purs (les dieux) Trayastriṁçat. Il est venu me voir cette nuit, et il est retourné dans sa demeure après avoir vu la vérité.

Alors le roi tout étonné dit : « Oh ! le Buddha ! Oh ! la Loi ! Oh ! la Confrérie ! Si peu de chose qu'on a fait pour eux

est donc (capable de produire) un si grand fruit! » — Puis le roi Prasenajit de Koçala, réjouit et satisfait des paroles de Bhagavat, salua avec la tête les pieds de Bhagavat, se leva de son siège et partit.

Alors Bhagavat adressa la parole aux Bhixus (en ces termes) :

« Voici, Bhixus, les trois proclamations de supériorité. — Quelles trois? — La proclamation de supériorité du Buddha, la proclamation de supériorité de la Loi, la proclamation de supériorité de la Confrérie.

« 1. Qu'est-ce que la proclamation de supériorité du Buddha?

« Si, entre tous les êtres qui peuvent exister, êtres sans pieds, à deux pieds, à quatre pieds, à beaucoup de pieds, corporels ou incorporels, ayant conscience d'eux-mêmes, n'ayant pas conscience d'eux-mêmes, n'étant ni pourvus ni dépourvus de la conscience d'eux-mêmes, le Tathâgata, Arhat, parfait et accompli Buddha a été proclamé supérieur (à tous), ceux qui ont éprouvé de bonnes dispositions envers le Buddha les éprouvent à un degré supérieur; comme ils les éprouvent à un degré supérieur ils doivent en attendre aussi une maturation à un degré supérieur, soit qu'ils deviennent dieux parmi les dieux, soit qu'ils deviennent hommes parmi les hommes. C'est là, Bhixus, ce qu'on appelle la proclamation de supériorité du Buddha.

« 2. Qu'est-ce que la proclamation de supériorité de la Loi?

« Si, parmi les lois du Buddha parfaites ou imparfaites, la Loi exempte d'attachement a été proclamée supérieure (à toutes), ceux qui ont éprouvé de bonnes dispositions envers la Loi les éprouvent à un degré supérieur, etc... (comme ci-dessus)... C'est là, Bhixus, ce qu'on appelle la proclamation de supériorité de la Loi.

« 3. Qu'est-ce que la proclamation de la supériorité de la Confrérie?

« Si, parmi toutes les confréries, troupes, agglomérations,

la Confrérie des auditeurs du Buddha a été proclamée supérieure (à toutes), ceux qui ont éprouvé de bonnes dispositions envers la Confrérie les éprouvent à un degré supérieur, etc... (comme ci-dessus)... C'est là, Bhixus, ce qu'on appelle la proclamation de supériorité de la Confrérie[1]. »

Ainsi parla Bhagavat; les Bhixus transportés louèrent le discours de Bhagavat.

[1] Cette prédication du Buddha avait été déjà donnée dans le récit 9 de la première décade, et j'avais annoncé que je le traduirais (Voir *Journ. asiat.*, 1880, 2e semestre, p. 507). Le mot *prajñaptaya* :, que j'avais alors rendu par « acquisition » doit se traduire par « proclamation ».

LETTRE DE M. HOUDAS

À M. BARBIER DE MEYNARD.

Alger, le 26 septembre 1883.

Monsieur,

L'extrême concision du style rend la lecture des ouvrages de droit si difficile que j'aurais voulu, lors de la publication de la *Tohfat* d'Ibn Açem, donner au texte de cet ouvrage la notation complète qui sert, en arabe, à fixer rigoureusement la prononciation des mots. La présence de ces voyelles et de ces signes orthographiques aurait été certainement d'un puissant secours pour l'intelligence du langage énigmatique en usage chez les jurisconsultes musulmans.

Malheureusement, la difficulté de se procurer les caractères typographiques nécessaires et, aussi, le prix excessif de la composition d'un texte vocalisé m'ont empêché de donner suite à ce projet. Mais, depuis ce moment, je n'ai cessé de songer à trouver un moyen qui permît de supprimer la majeure partie des indices actuellement employés dans l'écriture arabe, tout en conservant à la lecture son caractère de certitude absolue. Ce qui m'a, d'ailleurs, encouragé à entrer dans cette voie c'est qu'une ten-

tative du même genre a déjà été faite par les indigènes des États-Barbaresques, particulièrement par les Marocains. On sait, en effet, que dans la plupart des copies du Coran écrites dans le Maghreb, l'*alif* de prolongation a toujours été supprimé, et cela sans que les musulmans les plus orthodoxes aient été scandalisés de cette altération de l'orthographe du Livre sacré.

Dans les lignes qui vont suivre, j'ai l'honneur de soumettre à l'appréciation des lecteurs du *Journal asiatique* le nouveau système de notation qui a été la conséquence et le résultat de mes recherches.

Quand on lit attentivement une page prise, au hasard, dans le Coran, on est frappé de la prédominance manifeste de la voyelle *a*, et si l'on prend la peine de compter combien de fois le signe marquant cette voyelle est reproduit dans une ligne quelconque, on trouve qu'il revient, à lui seul, presqu'aussi fréquemment que tous les autres signes accessoires de l'écriture arabe réunis.

Ce fait constaté, les deux conclusions suivantes se présentent aussitôt à l'esprit : 1° la suppression, dans l'écriture, du signe-voyelle *a* débarrasserait le texte de la moitié environ de ses signes accessoires; 2° la lecture de ce texte ainsi modifié serait aussi certaine qu'elle l'était auparavant, à la seule condition d'avertir le lecteur que toute consonne sans signe devrait se lire avec la voyelle *a*. Il est évident, en effet, que toute personne prévenue de cette simplification n'éprouverait aucune difficulté à lire les mots sui-

vants : ضرب, شرب, حسُن, *dharaba, chariba, hasouna.* Toutefois il convient de remarquer que si elle était seule, cette indication serait insuffisante à assurer la lecture régulière puisque, dans le système actuel, l'absence de tout signe sert précisément à marquer la consonne muette.

Cette remarque m'a conduit à examiner quelles étaient, en arabe, les lettres muettes et à chercher un nouveau moyen de noter leur présence. Si l'on en excepte les lettres de prolongation et l'*alif* final qui suit le *waou* du pluriel, les lettres muettes en arabe sont :

1° Le *lam* de l'article devant une lettre solaire;

2° L'*alif* bref à la fin d'un mot;

3° Les lettres ث, د, ذ, ض, ط et ظ devant le ت de la première personne du prétérit au singulier ou devant le ت des deuxièmes personnes du même temps;

4° La lettre qui, à la huitième forme, précède un ط remplaçant le ت formatif.

La prononciation et l'orthographe de l'article défini, en arabe, sont si simples et si exactement déterminées par la grammaire qu'il ne saurait y avoir le moindre inconvénient à le priver des signes qu'il doit porter, et même à éliminer le *chedda* surmontant la lettre solaire quand le *lam* de l'article est muet. Il me paraît donc qu'on fera disparaître une des incertitudes signalées plus haut en établissant comme règle que « les lettres ال sans signes, au com-

mencement d'un groupe, représentent toujours l'article défini ».

Cette règle a l'avantage de supprimer deux signes dans tous les mots commençant par l'article défini. Elle sera d'une observation rigoureuse si l'on a soin de conserver la notation habituelle, toutes les fois que l'article défini n'est plus en tête du groupe, c'est-à-dire quand il est précédé de la conjonction ڢَ ou d'une des particules qui se joignent à lui dans l'écriture, بِ, لِ, كَ, etc.... C'est en me conformant à ces principes que j'écris اللّٰه, الكَلْبُ et بِٱللّٰهِ, لِلْكَلْبِ. Dès que les lettres ال au commencement d'un mot ne représentent plus l'article défini, elles reprennent leurs signes accoutumés, ce qui évite toute confusion possible. Ex. : اَلْتّبعت.

Un procédé assez souvent mis en usage par les indigènes algériens m'a servi à établir la distinction entre le *ya* qui termine un mot et l'*alif* bref final. Ce procédé consiste à toujours écrire les points diacritiques du *ya* et à omettre ces mêmes points lorsqu'il s'agit de l'*alif* bref. Ainsi j'écrirai على, لدى, مشى et بغِي, رضِي.

Quant aux deux dernières catégories de lettres muettes, elles se rencontrent si rarement qu'on pourrait, à la rigueur, ne pas les noter et en faire l'objet d'une exception. Toutefois, pour assurer la certitude absolue de la lecture, j'ai pensé qu'il n'y aurait rien d'excessif, vu la rareté du fait, à altérer légèrement un des principes de la lecture, en donnant le *sou-*

koun à la lettre muette, et à ajouter aux règles déjà énoncées la formule suivante : Toute consonne portant le *soukoun* est muette, lorsque la lettre qui la suit immédiatement porte le *chedda*. Ex. : أُرْدّتُ, آضْطّجع, وجدْتّمْ.

J'ai adopté également la simplification la plus usitée dans les textes semi-vocalisés, celle qui consiste à supprimer la voyelle toutes les fois qu'elle est suivie de la lettre de prolongation. Je dirai donc que : les lettres *alif*, *waou* et *ya* qui ne portent aucun signe sont toujours précédées dans la prononciation : la 1re, de la voyelle *a;* la 2e, de la voyelle *ou* et la 3e, de la voyelle *i.* Mais, pour que cette règle se combine avec celles énoncées plus haut, il est nécessaire de faire les trois réserves suivantes :

1° L'*alif* final est toujours muet quand il vient après la lettre *waou*. Cette observation vise les terminaisons ـُوا et ـَوْا du pluriel.

2° Le *waou* ou le *ya* sans signe n'est pas lettre de prolongation quand la consonne qui le précède porte une voyelle écrite. Ainsi ثانِيةٌ se lira ثَانِيَةٌ, يُوَصِّلُ, يُوصِّلُ.

3° Si les lettres *waou* et *ya* se suivent immédiatement ou que l'une d'elles soit suivie d'un *alif* sans signe, la première des deux lettres n'est jamais lettre de prolongation. Cette remarque s'applique aux mots comme جواهِرُ, ميامِنُ, طويلٌ dans lesquels le lecteur pourrait hésiter sur la nature de la voyelle portée

par la première consonne. En tenant compte de ce qui vient d'être dit, on voit qu'on ne peut donner à cette première lettre que la voyelle *a*.

Enfin j'ai retranché la voyelle *i* qui accompagne un *hamza*, chaque fois que cette lettre est placée sous un *alif* ou qu'elle surmonte un *ya* précédé d'un *alif* de prolongation. Les mots إِلَى et اَلْجَزَآئِرُ seront donc écrits : إلى et الجزآئرُ.

Il serait aisé de multiplier ces simplifications sans nuire à la certitude de la lecture, mais j'ai pensé qu'il fallait éviter une trop grande complication de règles surtout dans les ouvrages destinés aux commençants. C'est pour cette raison que je n'ai pas parlé, par exemple, de la suppression de la voyelle *i* dans les pluriels rompus par *alif* et dans les participes actifs du verbe primitif. Pourtant, s'il s'agissait d'éditer un livre destiné au public lettré, je n'hésiterais pas à proposer des réformes plus radicales, telles que la suppression des voyelles des particules, des pronoms et même celles de la déclinaison dans la plupart des cas. Mais cela ne répondrait plus au but que je me suis proposé, qui est avant tout de fixer rigoureusement la lecture sans qu'il soit besoin de comprendre un seul des mots du texte.

En résumé, je propose de modifier la notation actuelle en supprimant :

1° Les signes de l'article et le *chedda* des lettres solaires;

2° La voyelle *a*;

3° Les trois voyelles lorsqu'elles sont longues;

4° La voyelle *i* du *hamza* dans certains cas.

Pour détruire toutes les incertitudes résultant de ces suppressions, j'ajoute aux principes de la lecture les six règles suivantes :

1° ال sans signes, au commencement d'un groupe représente toujours l'article défini; le *chedda* de la lettre solaire n'est jamais écrit.

2° Le *ya* final sera toujours accompagné de ses deux points diacritiques; l'*alif* bref final ne les aura jamais.

3° Les lettres *alif, waou* et *ya*, sans signes, se lisent toujours comme lettres de prolongation : la 1[re], de la voyelle *a;* la 2[e], de la voyelle *ou* et la 3[e], de la voyelle *i*, excepté quand la lettre qui les précède porte une voyelle écrite.

4° Sont muettes les lettres suivantes : 1° l'*alif* bref final; 2° l'*alif* final précédé d'un *waou* sans signe ou surmonté du *soukoun;* 3° la consonne qui porte le *soukoun* quand la lettre qui suit immédiatement a le *chedda*.

5° Toute consonne, autre que celles indiquées ci-dessus, qui ne porte aucun signe se lit avec la voyelle *a*.

6° Le *hamza* placé sous un *alif* ou sur un *ya* précédé d'un alif de prolongation se lit avec la voyelle *i*.

Je joins à cette lettre deux spécimens de la notation nouvelle, l'un appliqué à la sourate LXXXVII du Coran, l'autre, à un extrait du conte de Djouder le Pêcheur.

NOTATION NOUVELLE.

Sourate LXXXVII.

سورة الأعلى

سبح اسم ربك الأعلى ۝ الذي خلق فسوى ۝ والذي قدر
فهدى ۝ الذي أخرج المرعى ۝ فجعله غثاء أحوى ۝ سنقرئك
فلا تنسى ۝ إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى ۝
ونيسرك لليسرى ۝ فذكر إن نفعت الذكرى سيذكر من
يخشى ۝ ويتجنبها الأشقى ۝ الذي يصلى النار الكبرى ۝ ثم
لا يموت فيها ولا يحيا ۝ قد أفلح من تزكى ۝ وذكر اسم ربه
فصلى ۝ بل يؤثرون الحياة الدنيا ۝ والآخرة خير وأبقى ۝
إن هذا لفي الصحف الأولى ۝ صحف إبراهيم وموسى ۝

NOTATION ANCIENNE.

Sourate LXXXVII.

سورة الأعلى

سبح اسم ربك الأعلى ۝ الذي خلق فسوى ۝ والذي قدر
فهدى ۝ الذي أخرج المرعى ۝ فجعله غثاء أحوى ۝ سنقرئك
فلا تنسى ۝ إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى ۝
ونيسرك لليسرى ۝ فذكر إن نفعت الذكرى سيذكر من
يخشى ۝ ويتجنبها الأشقى ۝ الذي يصلى النار الكبرى ۝ ثم
لا يموت فيها ولا يحيا ۝ قد أفلح من تزكى ۝ وذكر اسم ربه
فصلى ۝ بل يؤثرون الحياة الدنيا ۝ و الآخرة خير وأبقى ۝
إن هذا لفي الصحف الأولى ۝ صحف إبراهيم و موسى ۝

IMPRIMERIE NATIONALE.

NOMBRE TOTAL DES SIGNES.

Dans l'ancienne notation........	298
Dans la nouvelle..............	114
Différence........	184

Veuillez agréer, etc.

H. HOUDAS.

La commission du Journal a supprimé l'extrait du conte arabe, pensant qu'un seul spécimen serait suffisant pour la démonstration du système proposé par l'auteur. B. M.

CHRONOLOGIE
DE
L'ANCIEN ROYAUME KHMÊR,
D'APRÈS LES INSCRIPTIONS,

PAR
M. Abel BERGAIGNE.

M. Aymonier poursuit avec un grand zèle, et une parfaite entente de la tâche qui lui est confiée, la recherche des inscriptions du Cambodge. Depuis que j'ai rendu compte dans le *Journal*[1] d'une collection de calques qu'il avait rassemblés antérieurement à sa mission, il nous a fait successivement quatre envois d'estampages[2]. Je viens d'en dresser un catalogue comprenant 304 numéros, dont 143 sont des inscriptions sanscrites en tout ou en partie.

Plusieurs de ces numéros représentent chacun, non pas une inscription unique, mais un lot de dix, vingt, trente inscriptions et plus. Un grand nombre d'autres sont de longs documents couvrant les deux

[1] Août-septembre 1882, p. 139.

[2] Sans compter les objets d'art, stèles, etc. Les estampages sont pris à deux, trois et quatre exemplaires. Un exemplaire de chaque inscription est, selon le désir de M. Aymonier, attribué à la Société asiatique : les autres restent à la Bibliothèque nationale.

parois d'une porte, les deux ou les quatre faces de stèles de grande dimension. Les inscriptions de cinquante, quatre-vingts, cent stances sanscrites ne sont pas rares. La prolixité des poètes officiels va croissant d'âge en âge. Faute de pouvoir augmenter indéfiniment les proportions des stèles, les lapicides diminuaient celles des caractères, et c'est ainsi qu'ils ont pu faire tenir par exemple sur la stèle de Sdok Kok Thom, trouvée dans la province de Soaï ou Sisaphon, cent trente-deux stances, qui, transcrites sur quatre lignes chacune, occuperaient plus de dix-sept pages du *Journal,* et 146 lignes de khmêr, qui, transcrites sans aucun blanc, en occuperaient près de quinze autres : total trente-deux pages.

Comme on le voit, c'est toute une littérature qui nous arrive du Cambodge; et M. Aymonier n'est pas au bout de sa tâche! Bientôt, si la situation politique le permet, il compte aller dans l'Annam recueillir les inscriptions des Chams. Là encore peut-être, qui sait? dans d'autres parties de l'Indo-Chine encore, se rencontreront des inscriptions sanscrites. En attendant, il explore le Laos d'où il doit nous faire dans quelques mois un nouvel envoi.

Le Laos faisait partie de l'ancien empire khmêr. Les inscriptions qui en viendront pourront donc apporter un complément précieux à celles que nous possédons déjà. Je les aurais volontiers attendues pour donner les résultats de l'examen sommaire auquel j'ai soumis l'ensemble des premiers envois. Mais d'un autre côté, la publication des inscriptions

commence en ce moment même. L'Académie des inscriptions et belles-lettres a bien voulu leur offrir l'hospitalité dans les *Notices et Extraits des manuscrits*, et un premier fascicule, composé d'inscriptions transcrites et traduites par M. Barth, va être mis sous presse. Il nous a donc paru utile, pour la commodité des références, que le présent travail fût immédiatement publié.

D'ailleurs, les contrées déjà explorées par M. Aymonier comprennent tout le royaume du Cambodge actuel, et les principales provinces cambodgiennes aujourd'hui soumises à Siam, en particulier celles d'Angkor et de Battambang, les plus riches de toutes en monuments[1]. Les nouvelles données chronologiques qu'il est permis d'espérer encore ne pourront probablement modifier, et même compléter que dans une mesure assez restreinte les résultats généraux de l'étude que je viens de terminer.

Au contraire, la première esquisse de la chronologie du Cambodge que j'avais tracée il y a dix-huit mois est devenue tout à fait insuffisante dans sa seconde moitié, et exige aujourd'hui un complément et même des modifications essentielles.

Après Kambu qui est, comme je l'ai déjà fait re-

[1] Sur nos trois cent quatre inscriptions ou lots d'inscriptions, cent douze proviennent de la seule province d'Angkor ou Siem Réap, vingt-neuf de la province de Battambang, vingt-quatre de différentes autres provinces siamoises. Dans le royaume du Cambodge, la province de Kompong Svaï a fourni vingt-sept numéros et les autres provinces composant la Terre de Kompong Svaï en ont donné vingt-six. Les autres viennent, savoir : vingt et une de la Terre de Thbaung

marquer[1], une sorte de Manu des Kambujas, l'ancêtre le plus éloigné auquel les rois du Cambodge fassent remonter leur origine, celui qui fut leur «racine», pour employer le terme de l'inscription de Baksey Chang Krang[2], est un certain Çrutavarman. C'est sans doute le même personnage qui figure en tête de la généalogie d'un roi que nous appellerons Jayavarman VII[3], comme père d'un Çreshṭhavarman, qui fut roi suzerain, *adhirâja*, de Çreshṭhapura.

L'inscription de Baksey Chang Krang qui, dans son énumération des anciens rois du Cambodge, procède par séries, par branches apparemment, en donnant seulement le premier prince de chaque branche, place après les rois dont la racine fut Çrutavarman une série commençant par un Rudravarman. L'une de nos plus anciennes inscriptions, celle d'Ang Chumnik, déjà publiée par M. Barth[4], renfermant les noms de cinq rois dont le premier est Rudravarman, il paraissait assez naturel d'identifier celui-ci avec le Rudravarman de Baksey Chang

Khmum; neuf des différentes provinces que M. Aymonier (*Géographie du Cambodge*) réunit sous la dénomination de Provinces de Chado Muhk ou des Quatre-Bras; dix-huit de la Terre de Ba Phnom; trente-quatre de la Terre de Tréang. Enfin quatre inscriptions ont été trouvées sur les frontières du Cambodge, dans la Cochinchine française.

[1] Article cité, p. 151.

[2] Article cité, p. 151 et 152.

[3] Cette généalogie se lit sur deux stèles trouvées à deux des quatre coins du rempart d'Angkor Thom, et aussi sur la face de la stèle de Ta Prohm qui nous manquait encore à l'époque où j'ai fait mon premier rapport, voir p. 168.

[4] *Journal asiatique*, août-septembre 1882, p. 195.

Krang. Cependant, il faut remarquer que le second roi d'Ang Chumnik, vraisemblablement le successeur du Rudravarman de la même inscription, s'appelle Bhavavarman; et que la généalogie de Jayavarman VII, où figurent seulement un petit nombre d'ancêtres de ce roi, sans doute quelques chefs de branche, nomme précisément un Bhavavarman. Si ces deux Bhavavarman n'en font qu'un, en d'autres termes, si le Bhâvavarman d'Ang Chumnik est un chef de branche, il devient peu probable que son prédécesseur Rudravarman soit le roi nommé dans l'inscription de Baksey Chang Krang.

Aussi bien les généalogies sont-elles un peu sujettes à caution quand elles prétendent remonter à six siècles en arrière et plus, comme c'est le cas pour la généalogie de Jayavarman VII. C'est seulement avec les rois d'Ang Chumnik que commence, jusqu'à présent du moins, la période vraiment historique de la dynastie des Varman. Mais il n'en reste pas moins intéressant de trouver sur les inscriptions, et particulièrement sur celle de Baksey Chang Krang, antérieure de plus de deux cents ans à la généalogie de Jayavarman VII, la trace des traditions qui reculaient plus loin encore les origines du royaume indien du Cambodge.

Bhavavarman est, jusqu'ici, le plus ancien roi dont les inscriptions soient entre nos mains. Ces monuments ne sont pas datés : mais la forme des caractères ne permet guère de mettre en doute l'identité du roi qu'ils célèbrent avec celui qui figure

le second dans l'inscription d'Ang Chumnik, datée de 589 (de l'ère *çaka*, 667 de notre ère). Nous avons d'ailleurs aujourd'hui une nouvelle date qui permet de préciser un peu plus l'époque de Bhavavarman. M. Barth a déjà cité[1] les dates de l'inscription de Bayang, 526, la plus ancienne relevée jusqu'ici, et 546 : mais elles n'étaient accompagnées d'aucun nom de roi. Une nouvelle inscription trouvée à Vat Chakru, dans la province de Ba Phnom, porte le nom du roi Īçānavarman et la date de 548. Or Īçānavarman est le second roi nommé après Bhavavarman dans l'inscription d'Ang Chumnik. Nous sommes donc toujours ramenés pour l'époque de Bhavavarman au premier quart du VIe siècle çaka, c'est-à-dire environ à l'an 600 de notre ère. Quand aux origines mêmes de la dynastie, elles peuvent remonter bien au delà.

Le royaume de Bhavavarman, à en juger par les lieux où ont été trouvées trois inscriptions de lui et une quatrième de son beau-frère, était déjà très étendu. Il comprenait non seulement le cours inférieur du Mé Kong, par exemple la province de Tréang, mais le cours moyen de ce fleuve, bien au-delà de la province de Stung Trang où a été trouvée l'inscription de Phnom Hanchey, tout au moins jusqu'à la province de Ton Lé Ropou, appartenant actuellement au roi de Siam, d'où M. Aymonier nous a envoyé l'inscription de Véal Kantel. Ce n'est

[1] *Journal asiatique*, février-mars 1883, p. 170.

pas tout : l'une des inscriptions de Bhavavarman a été retrouvée à Phnom Bantéaï Néang, dans la province, également siamoise aujourd'hui, de Battambang. On voit que les données épigraphiques confirment entièrement les relations chinoises déjà citées par M. Barth[1], sur l'étendue du royaume khmêr au VII[e] siècle de notre ère.

Après Bhavavarman régnèrent Mahendravarman, Īçānavarman, qui, d'après l'inscription de Vat Chakru[2], était sur le trône en 548, enfin Jayavarman, dont les ministres firent graver plusieurs inscriptions en 586 et 589.

Au-delà de cette dernière date, nous trouvons successivement celles de 598, 619, 638, 646, 713, 722, 725, peut-être aussi de 785 et de 796, et nous arrivons ainsi sans trop longue interruption à 799, date de l'avènement d'Indravarman. De plus, les inscriptions de ce prince marquant, comme je le montrerai plus tard, une étape décisive dans les transformations de l'écriture, on peut, avec une vraisemblance voisine de la certitude, rapporter à la même période un bon nombre d'inscriptions non datées. Mais, avec ou sans date, les inscriptions antérieures à Indravarman ne nous donnent plus aucun nouveau nom de roi. Elles sont d'ailleurs toujours disséminées dans les lieux les plus divers, plus nombreuses dans la terre méridionale et maritime

[1] *Journal asiatique*, août-septembre 1882, p. 199.

[2] Du moins le seul roi nommé est-il Īçānavarman. Voir pourtant plus bas, p. 65.

de Tréang, sans être rares dans les autres, par exemple dans la terre de Ba Phnom et dans la partie limitrophe de la Cochinchine, aux Quatre-Bras, dans les terres de Thbaung Khmum et de Kompong Svaï, enfin dans la province siamoise de Melu Prey. Une seule a été trouvée dans la province, également siamoise aujourd'hui, d'Angkor ou Siem Réap, à Kedey Ta Keam. Elle porte la date de 713; on touchait à l'époque où ce territoire allait devenir le principal foyer de la civilisation brahmanique au Cambodge.

En effet, à défaut des inscriptions du temps, celles des règnes d'Indravarman et de Yaçovarman son fils nous font connaître une série de rois qui ne remplit pas, tant s'en faut, la lacune signalée, mais qui du moins la diminue. J'ai déjà donné la liste de ces rois[1], en insistant sur Jayavarman, deuxième du nom quant à présent.

Ce roi, d'après la généalogie de Yaçovarman et divers autres monuments, s'établit sur le mont Mahendra que, pour diverses raisons, je jugeais devoir être à proximité de la future Angkor. Depuis, M. Aymonier m'a proposé, dans l'une de ses lettres, l'identification de cette montagne avec le Phnom Koulen, situé à 40 ou 50 kilomètres au nord-est d'Angkor, et renfermant dans des excavations artificielles des inscriptions sur roc où il avait lu le nom du mont Mahendra. Le texte de ces inscriptions, qui sont sanscrites, ne permet pas en effet de douter que l'éminence en

[1] Article cité, p. 184.

question ait porté ce nom à l'époque où elles ont été gravées, c'est-à-dire en 869 et 996 çaka, et il est assez probable qu'un mont Mahendra aussi voisin d'Angkor ne différait pas de celui sur lequel Jayavarman II fixa le siège de son autorité.

Il est vrai que M. Aymonier n'a pas vu trace de capitale sur le mont lui-même, dont les monuments sont peu importants. La résidence de Jayavarman II devrait être cherchée plutôt, selon lui, à Beng Méaléa, où on voit un monument important, d'une architecture spéciale, disposé pour l'habitation, et qui aurait été, selon la tradition, le palais du légendaire Prah Ket Méaléa. Cependant, l'une des nombreuses inscriptions qui mentionnent l'établissement de Jayavarman sur le mont Mahendra, précisément la gigantesque inscription de Sdok Kok Thom, parle expressément du «sommet» du mont, *mūrdhan*. Comme on le voit, la question ne peut pas passer encore pour définitivement résolue[1].

[1] A propos des inscriptions du Phnom Koulen, je demande la permission de signaler dès maintenant un fait curieux. Les inscriptions en langue vulgaire sont toutes en prose, comme les inscriptions sanscrites sont toutes en vers. Mais, par exception, l'inscription du Pœung Prah Pout (la grotte de Bouddha), sur le côté nord du mont, comprend une stance en khmèr, composée de quatre pādas qui présentent chacun la même succession de brèves et de longues, si on observe : 1° que la règle de position n'est appliquée qu'aux mots sanscrits introduits dans le contexte ; 2° que, selon la remarque de M. Aymonier (*Journal asiatique*, avril-juin 1883, p. 444), *va* équivaut souvent dans l'écriture des inscriptions à *ū* : 3° que l'*e* khmèr est compté comme brève. Voici cette stance, que je transcris en demandant pardon à M. Aymonier pour la façon dont j'y coupe les

Nous connaissons maintenant, par deux inscriptions des règnes d'Indravarman et de Yaçovarman, la date de l'avènement de Jayavarman II, 724 çaka. Cette date était restée célèbre, car des inscriptions postérieures de deux siècles la citent encore en célébrant, sans le nommer, le roi qui monta sur le trône en 724. J'avais déjà fait remarquer que l'inscription de Baksey Chang Krang le mentionne après Rudravarman, comme le chef de la branche à laquelle appartient le roi régnant.

Après lui[1] vinrent, avant Indravarman, Jayavarman III, Rudravarman II[2] et Pṛithivīndravarman.

mots khmêrs, mais avec une exactitude suffisante en tout cas pour la démonstration de ce que j'avance :

Ya ki gaṇa sādhu sajjana ta lvaḥ vraḥ guhā ta pavitra
Smita hita vrahmavishnu (*sic*) parameçvara vuddhạ prayatna
Vyat ta man na vaddha mūrtti gun na kāra vvuṃ dai yti leṅ mvāya
Stah (?) ta man na çuddha mvāya ta pa ñcvāya (?) gi kalpa ta pvāna

Cette poésie d'un nouveau genre fait pendant à une stance sanscrite, ou à peu près, dans le mètre *vasantatilakā*, qui présente tout au moins une faute de quantité à la fin du premier pāda, terminé par les mots *bhaktistotram*. Mais, si j'en crois ma transcription, ce n'est pas seulement une irrégularité métrique, ce sont aussi des barbarismes et des solécismes qu'il y aurait à relever dans cette stance. En un mot, les bouddhistes semblent avoir porté jusqu'au Cambodge leur jargon barbare. Cette question sera traitée quelque jour par M. Senart, à qui reviennent de droit nos inscriptions bouddhiques.

[1] Je ne reproduis pas ici les noms de ses prédécesseurs, l'ordre exact des uns, le titre des autres soulevant diverses questions que je n'ai pas encore résolues. Voir article cité, p. 184. Il ne faut pas oublier que cette époque est à peu près celle où, d'après les annales chinoises, le royaume khmêr aurait été divisé en deux.

[2] Ou III? Voir plus haut, p. 55.

Avant d'aborder les règnes d'Indravarman et de ses successeurs, je dois dire un mot des cultes pratiqués au Cambodge pendant cette première période. Le plus curieux est celui de Çiva réuni à Vishṇu en un seul personnage divin, ou pour employer le terme consacré, de Hari-Hara. J'ai déjà eu l'occasion de le signaler dans plusieurs inscriptions[1]; je l'ai relevé depuis dans d'autres encore. Il paraît avoir joui d'une véritable faveur dans les premiers siècles de l'empire cambodgien des Varman; on en trouve les traces les plus anciennes dans une inscription non datée d'Īçānavarman, à Vat Pou ou Ang Pou (Tréang), et dans une inscription de Jayavarman I, à Vat Prey Vier (Ba Phnom), datée de 589 comme celle d'Ang Chumnik.

Sauf cette particularité digne de remarque, le culte est principalement çivaïte. Le bouddhisme, plus ou moins mêlé de çivaïsme, n'est pas inconnu. L'inscription de 713 trouvée dans la province d'Angkor fait mention du Lokeçvara. Une autre inscription non datée, mais qui, d'après la forme des caractères, est certainement antérieure à Indravarman, l'inscription d'Ampil Rolœum, renferme, comme j'ai déjà eu l'occasion de le faire remarquer[2], des noms de Bodhisattvas. Mais s'il y a des bouddhistes au Cambodge dès cette période reculée, ils paraissent y

[1] Voir les notes que j'ai ajoutées à un article de M. Aymonier, *Journal asiatique*, avril-mai-juin 1883, p. 450, note 5; p. 452, note 1; p. 453, note 1.

[2] *Journal asiatique*, avril-mai-juin 1883, p. 458, note 1.

être en infime minorité, ou, ce qui revient au même, en somme, n'y jouer qu'un rôle infime. La civilisation ancienne du Cambodge, en dépit de cette légère correction apportée par les textes à nos premières hypothèses [1], est et reste essentiellement brahmanique.

Avec Indravarman commencent les constructions dont les ruines forment ce qu'on appelle aujourd'hui le groupe d'Angkor. En 801, il élève en mémoire de son père Pṛithivīndravarman, le temple de Bakou, consacré à Çiva, mais sous un vocable qui unit étroitement au dieu le mort plus ou moins divinisé [2]. A son tour, il recevra les mêmes honneurs de son fils, Yaçovarman. Celui-ci, après avoir succédé à Indravarman en 811, élèvera en 815 le temple de Loley, et le dédiera à l'Īçvara d'Indravarman, *indravarmeçvara*. Le dieu, en pareille circonstance, était, comme nous l'apprennent diverses inscriptions, par exemple celle de Lovêk [3], représenté sous les traits du personnage qu'on voulait honorer. L'usage paraît avoir été général au Cambodge. Un siècle et demi plus tard, il sera question de l'Īçvara de Sūryavarman. Les mêmes honneurs seront rendus au *guru* de son successeur Udayādityavarman II, nommé Jayendravarman. Vers le XIIe siècle çaka encore, le temple du Bayon recevra des inscriptions en khmêr mentionnant, avec des titres honorifiques différents, le dieu

[1] Voir *Journal asiatique*, août-septembre, 1882, p. 191 et 199.

[2] Voir l'article cité de M. Aymonier, p. 482 et 469, note 3.

[3] Article cité d'août-septembre 1882, p. 145.

portant le nom du roi et la forme, *rūpa*, l'image du roi lui-même.

L'époque de Yaçovarman est caractérisée au point de vue épigraphique, on pourrait dire au point de vue alphabétique, par un phénomène curieux, l'usage d'une double écriture, l'écriture ancienne du Cambodge, originaire de l'Inde du Sud, sous la forme arrondie et déjà plus ornée que lui avaient donnée les lapicides d'Indravarman, et une écriture venant, à qu'il semble, de l'Inde du Nord, dont je donnerai bientôt, dans la publication annoncée, les premiers spécimens. J'avais déjà signalé[1] les inscriptions digraphiques de Yaçovarman, présentant sur les deux faces d'une même stèle le même texte en caractères différents. Depuis, nous avons reçu des inscriptions en caractères du Nord, non accompagnées de la transcription en caractères vulgaires. Toutes ces inscriptions renferment une même généalogie s'arrêtant à Yaçovarman et ont été gravées sur l'ordre de ce roi ou de ses ministres, sous son règne ou peu de temps après lui. Une seule se borne à célébrer son aïeul, Jayavarman II, mais c'est un éloge posthume. Les dates citées dans l'inscription ne permettent pas de la faire remonter plus haut que le règne de Yaçovarman, et je ne crois pas non plus qu'on puisse la faire descendre beaucoup plus bas. Quant aux inscriptions digraphiques, elles restent toujours au nombre de deux, celle de Loley et celle dont j'avais

[1] Article cité, p. 172.

déjà signalé trois exemplaires en des lieux différents. Depuis, M. Aymonier a retrouvé sept exemplaires nouveaux de la seconde : total, dix. Cette *affiche* de pierre avait été envoyée dans les provinces d'Angkor, de Battambang, de Melu Prey, de Kompong Svaï, de Bantéai Meas, de Péam, deux fois dans celle de Thbaung Khmum et deux fois dans celle de Ba Phnom, en somme, aux quatre coins du royaume.

Une seule des inscriptions de Yaçovarman, celle de Tep Pranam près d'Angkor, en caractères du Nord, est bouddhique.

Nous ne connaissons toujours que de nom le premier successeur de Yaçovarman, son fils aîné, Harshavarman, et la date de 832, citée dans une inscription qui porte le nom de son second fils, Īçānavarman II, pourrait être antérieure à l'inscription elle-même[1]. Quoi qu'il en soit, l'un des deux frères devait régner en 832, car l'inscription de Phimānakas[2], qui porte la même date, célèbre Yaçovarman dans des termes qui ne permettent pas de douter qu'il fût mort à cette époque. Cela n'empêche pas que son nom figure toujours seul, autant qu'on en peut juger, sur les inscriptions du groupe de Koh Kér, au nord-ouest de la province de Kompong Svaï, datées de 841, 842 et 844. On trouve du reste encore à la même date, 844, les noms de Jayavarman et Pṛithivīndravarman en tête des inscriptions en khmêr de Prasat Chœung Hang dans la province de

[1] Voir article cité, p. 167.
[2] Voir article cité, p. 154.

Thbaung Khmum. On voit qu'il faut se garder, en l'absence de données positives, d'assigner au roi unique ou au dernier roi nommé dans une inscription la date de l'inscription elle-même.

Jayavarman IV succéda à son neveu Īçānavarman II en 850; cette date est formellement donnée dans une inscription sanscrite trouvée à Prasat Néang Khmau dans la province de Bati (terre de Tréang). Son fils cadet, Harshavarman II, qui lui succéda le premier, monta sur le trône en 864, d'après l'inscription, également sanscrite, de Kedey Char. Il ne régna donc que deux ans. Nous savions déjà en effet la date de l'avènement de son frère aîné, Rājendravarman: 866.

C'est sous les successeurs de Jayavarman IV que les bouddhistes semblent commencer à recueillir une part plus large des faveurs royales. L'inscription qui m'a donné la date de l'avènement de Harshavarman II, et qui paraît d'ailleurs postérieure à ce prince, est bouddhique. J'avais analysé déjà les inscriptions bouddhiques d'un ministre de Rājendravarman à Bat Chum[1]. Enfin, un ministre du roi Jayavarman V qui succéda à Rājendravarman en 890, nous a laissé dans l'inscription de Srey Santhor, étudiée par M. Senart[2], le témoignage de l'intérêt pris par son maître à la prospérité du bouddhisme.

J'avais supposé que Jayavarman V était fils de Rājendravarman. Cette hypothèse est confirmée par

[1] Article cité, p. 161.

[2] *Revue archéologique*, 1883, p. 182-192.

une inscription de Préa Eynkosey qui vient d'être étudiée par M. Barth.

Jusqu'ici, les inscriptions n'ont guère fait que préciser les données chronologiques déjà tirées du premier envoi de M. Aymonier. Mais après Jayavarman V, elles leur apportent un complément considérable, et m'obligent à abandonner quelques hypothèses provisoirement admises pour mettre quelque ordre dans des données dont l'insuffisance ne peut être bien appréciée qu'aujourd'hui.

Ainsi, j'avais accepté l'identification, déjà faite par M. Kern, du Sūryavarman de l'inscription de Préa Khan et du Sūryavarman de l'inscription de Bassac. Chose curieuse, sur trois inscriptions publiées par M. Kern, deux portaient le nom de Sūryavarman, et elles parlaient précisément de deux Sūryavarman différents. Le Sūryavarman de l'inscription de Bassac, dont M. Aymonier ne nous enverra d'ailleurs les nouveaux estampages qu'au printemps prochain, celui qui succéda à deux grands-oncles nommés Jayavarman et Dharaṇīndravarman, dont le second était le frère aîné du premier, a régné au milieu du XIe siècle çaka ; je n'ai fait du reste, en le constatant sur les inscriptions nouvelles, que vérifier une découverte déjà faite par M. Aymonier qui me l'avait communiquée dans une de ses dernières lettres.

Au contraire, le Sūryavarman de l'inscription de Préa Khan monta sur le trône en 924, comme j'avais fini par le découvrir dans un calembour de cette

inscription[1], comme l'avait trouvé vers la même époque M. Aymonier, en rectifiant une première lecture[2] des chiffres gravés sur les portes du palais d'Angkor Thom[3], comme nous l'auraient enfin appris au besoin plusieurs inscriptions sanscrites nouvelles, entre autres celle de Pra Kév, qui va être prochainement publiée par M. Barth. C'est cette même date que nous n'avions pu reconnaître sur le calque fautif de l'inscription de Vat Thupestey[4], ou, pour adopter la nouvelle orthographe préférée par M. Aymonier, de Vat Athupedey, si bien qu'en fin de compte j'avais cru devoir attribuer cette inscription au second Sūryavarman[5]. L'estampage que nous en avons nouvellement reçu m'a donné très nettement la lecture *abdhidvivivarai ramyarājyabhag*. Il s'agit donc bien de l'avènement de Suryavarman Ier en 924.

Sūryavarman Ier n'a pas succédé directement à Jayavarman V. Il y a entre eux au moins deux rois, dont le règne a d'ailleurs été bien court, puisqu'ils montèrent sur le trône, l'un, Udayādityavarman Ier, en 923, d'après une inscription de Prasat Khna (Melu Prey), et l'autre, Jayavīravarman, en 924,

[1] Voir *Journal asiatique*, février-mars 1883, p. 256.

[2] Voir *Cochinchine française, Excursions et reconnaissances*, VIII, p. 28 du tirage à part.

[3] Et non, comme j'avais cru le comprendre (article cité, p. 186), sur la stèle de Bos Ra Non.

[4] Article cité, p. 168.

[5] *Journal asiatique*, février-mars 1883, p. 256. Je parlais alors d'un roi dont le nom était terminé en *sūryavarman*. Mais il s'appelait décidément Sūryavarman tout court, comme le premier.

quelques mois seulement avant Sūryavarman, d'après une inscription de Tuol Prasat (Kompong Svaï).

Nous connaissions déjà les noms des deux premiers successeurs de Sūryavarman Ier, Udayādityavarman, qui devient Udayādityavarman II, et son frère cadet Harshavarman III. Grâce à la comparaison d'une formule analogue expliquée par M. Aymonier dans ses essais de déchiffrement des inscriptions en langue vulgaire[1], je me hasarde à interpréter les termes d'une inscription trouvée à Prasat Roluḥ, dans la province de Battambang : 951 *çaka . . . vraḥ pāda kamrateṅ añ çrī udayādityavarmmadeva svey vraḥ dharmmaḥ rājya*, en ce sens que Udayādityavarman a joui, *svey*, de la royauté, c'est-à-dire est monté sur le trône en 951. La chose me paraît d'autant plus sûre qu'immédiatement après vient une seconde date, 952 *çaka*, celle de la donation qui fait l'objet de l'inscription. Udayādityavarman II est le dernier roi mentionné dans l'inscription de Sdok Kok Thom, où se lit, dans la partie sanscrite, la date de 974 : mais je n'oserais pas en conclure dès maintenant qu'il régnait encore à cette époque. La date de son avènement, 951, se retrouve encore dans une formule analogue de la partie khmêr.

La succession exacte des rois nous manque entre Harshavarman III et Jayavarman VI, grand-oncle de Sūryavarman II. Une inscription trouvée à Daun Ang, dans la province d'Angkor, comprend, dans une énumération des rois qui ont précédé Sūryavar-

[1] *Journal asiatique*, avril-juin 1883, p. 468.

man II, avant les noms de Jayavarman VI et de Dharaṇīndravarman, et après celui d'Udayādityavarman II, l'indication vague : Harshavarman, etc., *çrīharshavarmmadevādeḥ*. Combien y a-t-il eu de rois entre Harshavarman III et Jayavarman VI? Jusqu'à présent, je n'en connais qu'un, Udayārkavarman, qui régnait en 988, d'après une inscription trouvée à Prasat Prah Kshet, toujours dans la province d'Angkor. Cette date de 988 est la seconde de celles que M. Barth a déjà relevées dans la curieuse inscription de Préa Ngouk[1], et précisément l'inscription nouvelle est relative aux mêmes faits : elle est destinée à constater la restauration d'un liṅga brisé par Kaṃvau, l'un des chefs rebelles dont la soumission est célébrée dans l'inscription de Préa Ngouk. Nous apprenons ainsi le nom du roi sous lequel cet événement avait eu lieu.

Plusieurs inscriptions constatent la succession des trois rois Jayavarman VI, Dharaṇīndravarman et Sūryavarman II. La date de 1031, qui se lit dans une inscription en vieux khmêr de Dharaṇīndravarman, est, d'après une lettre de M. Aymonier, celle de son avènement. Quant à Sūryavarman II, une formule analogue à celle que j'ai citée pour Udayādityavarman II me paraît fixer son avènement à l'année 1034. Des inscriptions portant son nom sont datées de 1036, de 1060 et de 1065.

En 1084, d'après une stèle trouvée à Prasat Ta

[1] Et non Préa Ngonk. *Journal asiatique*, août-septembre 1882, p. 158.

Pongkê, près du temple de Baset (Battambang), un nouveau Jayavarman, que nous appellerons Jayavarman VII, monta sur le trône du Cambodge. D'après sa généalogie, qui se retrouve en termes identiques sur des stèles placées aux angles des remparts d'Angkor Thom, et sur la stèle de Ta Prohm, dont nous avons maintenant la première face [1], son père, nommé Dharaṇīndravarman, était cousin germain du roi Sūryavarman II [2], et sa mère était fille d'un Harshavarman, sur lequel la généalogie ne nous donne pas de renseignements. Avait-il été roi? Nous n'en pouvons rien dire. Quant à Dharaṇīndravarman, il reçoit dans la généalogie le titre d'*adhīçvara* qui peut s'interpréter dans le sens de « roi universel », et il est appelé dans l'inscription de Prasat Ta Pongkê *Dharaṇīndravarmmadeva*. Il semble donc permis de l'ajouter à la liste des rois du Cambodge sous le nom de Dharaṇīndravarman II, entre Sūryavarman II et Jayavarman VII.

Celui-ci régnait encore, d'après l'inscription de Ta Prohm, en 1108. C'est la dernière date authentique que j'aie relevée jusqu'à présent. Mais il me reste à parler d'une inscription qui ne peut être que beaucoup plus moderne, puisqu'elle mentionne toute une série de rois nouveaux : c'est l'inscription de la stèle trouvée près de l'enceinte d'Angkor Vat [3].

[1] Voir plus haut, p. 54, note 3.

[2] Et non de Suryavarman Ier, comme je l'avais supposé précédemment (*Journal asiatique*, août-septembre 1883, p. 227, n. 1).

[3] Voir l'article de M. Aymonier dans le *Journal asiatique*, août-septembre 1883, p. 227.

Le premier roi nommé dans cette inscription est un Jayavarman que nous identifierons provisoirement avec Jayavarman VII. Puis viennent les noms suivants que je transcris en laissant en tête le terme honorifique *çrī*, pour montrer que deux d'entre eux renferment un second *çrī* qui semble en faire partie intégrante :

Çrīndravarmman
Çrīçrīndravarmman
Çrīçrīndrajayavarmman
Çrījayavarmmādiparameçvara

Ce n'est pas sans hésitation que je transcris le dernier nom sous cette forme. La première fois qu'il se présente dans l'inscription, c'est dans le composé *çrījayavarmmādiparameçvaranāmadhṛit*, qu'on pourrait entendre à la rigueur « portant le nom de *parameçvara* précédé de *jayavarman* », le nom se réduirait ainsi à Jayavarmaparameçvara. Mais on aurait attendu alors *parameçvarānta*. D'ailleurs la même succession de mots se retrouve dans un autre composé où il est tout à fait impossible de l'interpréter ainsi : *çrījayavarmmādiparameçvarabhūbhṛit* ne peut être, ce me semble, que « le roi Jayavarmādiparameçvara », peut-être « Le seigneur suzerain de tous les Varman, de Jayavarman et des autres ».

M. Aymonier a relevé sur les inscriptions des bas-reliefs d'Angkor-Vat[1] un autre nom de roi qui paraît aussi bien étrange : Paramavishṇuloka. J'ai aujour-

[1] *Journal asiatique*, août-septembre 1883, p. 202.

d'hui le mot de cette énigme. M. Aymonier m'avait signalé dans la partie khmêr de l'inscription de Sdok Kok Thom une généalogie de ministres qui avaient servi des rois dont les noms se terminaient tous en *loka* et en *pada*. Or la partie sanscrite donne la même généalogie de ministres, et il n'est pas nécessaire de connaître le khmêr pour constater que cette fois l'inscription est bilingue au sens ordinaire du mot; la partie khmêr est, sinon un traduction littérale de la partie sanscrite, du moins une rédaction équivalente. Les noms propres de personnes et de lieux se succèdent dans le même ordre. Les noms seuls des rois diffèrent, et on apprend ainsi que les noms en *loka* et en *pada* ne sont autre chose que des surnoms des différents Varman connus par les autres inscriptions. Voici la série des doubles noms de Sdok Kok Thom :

Jayavarman II	=	Parameçvara
Jayavarman III	=	Vishṇuloka
Indravarman	=	Īçvaraloka
Yaçovarman	=	Paramaçivaloka
Harshavarman I[er]	=	Rudraloka
Īçānavarman II	=	Paramarudraloka
Jayavarman IV	=	Paramaçivapada
Harshavarman II	=	Brahmaloka
Rājendravarman	=	Çivaloka
Jayavarman V	=	Paramavīraloka
Sūryavarman I[er]	=	Nirvāṇapada (et Paramanirvāṇapada ?)

Le roi régnant, ou tout au moins le dernier roi nommé, Udayādityavarman II, portant le même nom

dans la partie khmêr que dans la partie sanscrite, on est naturellement conduit à se demander si les noms en *loka* et en *pada* n'auraient pas été réservés aux rois défunts. Mais il est plus prudent de ne rien affirmer maintenant, d'autant plus qu'après le nom d'Udayādityavarman, les noms de Paramavīraloka et de Paramanirvāṇapada reviennent dans une partie de l'inscription khmêr qui s'écarte davantage de l'inscription sanscrite, et où, par suite, je ne puis être sûr qu'ils désignent encore Jayavarman V et Sūryavarman Ier.

Le Paramavishṇuloka d'Angor-Vat doit donc être un Varman quelconque, peut-être l'un de ceux que nous connaissons, mais lequel? C'est ce qu'il nous est impossible de deviner actuellement. Tout ce que je puis dire, c'est que les caractères des inscriptions où figure son nom ne peuvent guère être antérieurs à l'époque de Jayavarman VII[1]. Son nom et tous ceux du même genre sont les modèles de celui de Nirpéan Bat (*nirvāṇapada*) donné par la chronique au roi qui ouvre, en l'an 1340 de notre ère, la période moderne de l'histoire du Cambodge : ce roi était, comme on voit, un homonyme de Sūryavarman Ier.

Je résume cet article en dressant la liste, toujours provisoire dans l'ensemble, mais déjà complète et

[1] Ils ressemblent aux caractères de Jayavarman VII, tandis que ceux de la stèle trouvée près d'Angkor Vat (Voir p. 70) en sont fort différents. En somme, il me paraît aujourd'hui bien douteux que cette dernière stèle soit, comme le pensait M. Aymonier, contemporaine de la fondation du temple.

assez précise dans plusieurs parties, des rois anciens du Cambodge :

Çrutavarman.
Çreshṭhavarman.
. . . .
. . . .
Rudravarman Ier.
Bhavavarman.
Mahendravarman.
Īçānavarman Ier, régnait en 548 çaka.
Jayavarman Ier, régnait en 586 et en 589.
. . . .
. . . .
Jayavarman II, roi en 724.
Jayavarman III.
Rudravarman II.
Pṛithivīndravarman.
Indravarman Ier, roi en 799.
Yaçovarman, roi en 811.
Harshavarman Ier.
Īçānavarman II.
Jayavarman IV, roi en 850.
Harshavarman II, roi en 864.
Rājendravarman, roi en 866.
Jayavarman V, roi en 890.
. . . .?
Udayādityavarman Ier, roi en 923.
Jayavīravarman, roi en 924.
Sūryavarman Ier, roi en 924.
Udayādityavarman II, roi en 951.
Harshavarman III.
. . . .?
Udayārkavarman, régnait en 988.
. . . .?
Jayavarman VI.

Dharaṇīndravarman Ier, roi en 1031.
Sūryavarman II, roi en 1034.
. . . . ?
Dharaṇīndravarman II?
Jayavarman VII, roi en 1084, régnait encore en 1108.
. . . . ?
Indravarman II.
Çrīndravarman.
Çrīndrajayavarman.
Jayavarmādiparameçvara.

Il ne sera pas inutile d'indiquer comment nos 304 numéros se répartissent entre les différents règnes, ou du moins entre les principales périodes de l'histoire ancienne du Cambodge. 22 inscriptions sont décidément modernes, et 35 n'ont pu être encore classées chronologiquement, faute de noms et de dates : à partir d'Indravarman j'ai préféré ne faire quant à présent aucune attribution fondée uniquement sur les caractères paléographiques.

Les 247 numéros restants appartiennent :

56 à la période qui précède le règne d'Indravarman;

19 au règne d'Indravarman;

52 aux règnes de Yaçovarman et de ses fils;

25 aux règnes de Jayavarman IV et de ses fils (la plupart sont du règne de Rājendravarman);

22 aux règnes de Jayavarman V, d'Udayādityavarman Ier et de Jayavīravarman;

27 au règne de Sūryavarman Ier;

19 aux règnes des successeurs de Sūryavarman Ier jusqu'au règne de Jayavarman VI exclusivement;

27 aux règnes de Jayavarman VI et de ses successeurs (XIe et XIIe siècles *çaka*).

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 JANVIER 1884.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg, présenté par MM. Halévy et Guyard;

Allotte de la Fuye, capitaine du génie, au fort de Vincennes, présenté par les mêmes;

J. Barth, professeur d'arabe, Alte Schönhäuser-Strasse, 30, Berlin C., présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard;

Maurice Vernes, rue Fortuny, 33, présenté par les mêmes.

M. Halévy présente quelques observations sur le texte de l'épopée babylonienne récemment publié par M. Paul Haupt. Le nom du héros de cette épopée était resté inconnu, quelques-uns lisant *Nemrod* le groupe d'idéogrammes qui représente le susdit nom, d'autres se contentant de la lecture conventionnelle *Is-tu-bar*, lecture qui n'est qu'une épellation de ces mêmes signes. M. Halévy croit avoir retrouvé le nom du héros, écrit phonétiquement, dans un des fragments publiés par M. Haupt : d'après lui, ce serait *Sad-masi*, mots qui signifieraient « qui abaisse les montagnes ».

M. James Darmesteter propose une nouvelle explication de ce passage de Moïse de Khorène où le nom d'Astyage est assimilé au persan *Ajdahâk* « dragon ». Cette assimilation avait, comme l'on sait, induit Spiegel à voir dans Astyage l'*Azhi-Dahaka* de l'Avesta. Depuis que les inscriptions babyloniennes nous ont fait connaître la forme plus ancienne *Istuvegu*, l'étymologie de Moïse de Khorène n'est plus admissible, et il faut chercher où cet historien en a pris l'idée. Observant que le nom des Mèdes, *Mâda*, s'est changé en *Mâr* dans la langue arménienne, et que *mâr* y signifie « serpent » comme en langue persane, M. J. Darmesteter suppose que, par une confusion bien naturelle, Astyage, roi des Mâr, est devenu dans des croyances populaires le roi des serpents, ce qui explique comment Moïse de Khorène a vu dans Astyage une corruption d'*Ajdahâk*.

M. Barbier de Meynard offre à la bibliothèque le troisième fascicule de son *Supplément aux dictionnaires turcs*. A une observation d'un des membres du conseil, il répond que ce titre de *Supplément* ne signifie pas qu'il y ait été seulement tenu compte des mots absents des autres lexiques. L'ouvrage du vice-président formera un dictionnaire aussi complet que possible des mots de la langue turque, et se distinguera surtout des autres en ce qu'on y trouvera recueillis un bien plus grand nombre de formes vulgaires, ainsi que de termes techniques, de proverbes et de dictons.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Nederlandsch chineesch Woordenboek* met de transcriptie der chineesche karakters in het tsiang-tsiu dialekt, bewerkt door Dr. G. Schlegel. deel III, aflevering II. Leiden, E.-J. Brill., 1883. In-4°.

— *Revue des travaux scientifiques* (publication du Ministère de l'instruction publique). Tome III, travaux publiés en 1882, n° 8. Paris. Imprimerie nationale, 1883. In-8°.

Par la rédaction. *Journal des Savants*, décembre 1883. Paris. Imprimerie nationale, 1883. In-4°.

— *La Société khédiviale de géographie.* Notice par le D[r] Bonola Frédéric. Le Caire, au secrétariat de la Société khédiviale de géographie, 1883. In-8°.

— *Polybiblion.* Revue bibliographique universelle. *Partie littéraire*, deuxième série, tome XVIII, 6[e] livraison, décembre. *Partie technique*, deuxième série, tome XIX, 12[e] livraison, décembre. Paris, aux bureaux du Polybiblion, 1883. In-8°.

Par la Société. *Annual report of the Board of regents of the Smithsonian Institution*, showing the operations, expenditures and condition of the Institution, for the year 1881. Washington, government printing office, 1883. In-8°.

Par l'auteur. *The Maldive Islands*, by H.-C.-P. Bell. Colombo, Fr. Luker, 1883. In-fol.

Par la Société. *American oriental Society*, Proceedings at New Haven, october 1883. In-8°.

— *Société de Géographie*, compte rendu des séances de la commission centrale, n[os] 16-18. Paris, 1883. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, 4[e] trimestre 1883. Paris, à la Société, 1883. In-8°.

— *Proceedings of the Royal geographical Society*, and monthly record of geography. Vol. V, n[os] 10 et 11, octobre et novembre 1883. Londres. In-8°.

— *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland.* New series, vol. XV, part. IV, october 1883. London, Trubner et C°.

Par la Société. *Royal Asiatic Society* (Ceylon Branch). Proceedings, 1882. Colombo, Fr. Luker, 1883. In-8°.

— *Journal of the Ceylon Branch of the Royal asiatic Society*, 1882. Extra N°. Colombo, J. Duncan Campbell, 1883. In-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXXVII, 3ᵉ cahier avec 4 tables. Leipzig, 1883. In-8°.

Par l'éditeur. *The american Journal of Philology*, edited by Basil L. Gildersleeve, vol. IV, 3. whole n° 15. Baltimore, chez l'éditeur, octobre 1883. In-8°.

Par l'auteur. *Johns Hopkins University studies in historical and political science*, Herbert B. Adams, editor. XII : local government and free schools in south Carolina by B.-J. Ramage. Baltimore, october 1883. In-8°.

— *A sketch of the modern languages of Africa* (avec des cartes), par Robert Needham Cust. Londres, 1883. 2 vol. in-8° (dans la collection de la Trubner's oriental series).

— *Dictionnaire turc-français*, supplément aux dictionnaires publiés jusqu'à ce jour, par A.-C. Barbier de Meynard, vol. I, 3ᵉ livr. Paris. E. Leroux, 1883. In-8°. (Dans les publications de l'École des langues orientales vivantes.)

Par l'éditeur. Le même ouvrage, vol. I, 3ᵉ livr.

— *Mélanges orientaux*. Textes et traductions publiés par les professeurs de l'École spéciale des langues orientales vivantes, à l'occasion du sixième congrès international des orientalistes réuni à Leyde (septembre 1883). Paris. E. Leroux, 1883. In-8° (vol. IX de la 2ᵉ série des publications de l'École).

— *Œuvres choisies de A.-J. Letronne*, assemblées, mises en ordre et augmentées d'un Index, par E. Fagnan. 3ᵉ série. *Archéologie et Philologie*, tome I. Paris. E. Leroux, 1883. In-8°.

Par l'auteur. *Étude sommaire sur les réformes à accomplir en Cochinchine pour y développer la colonisation et le commerce français*, par M. H. Vienot, conseiller colonial à Saigon. Guillaud et Martinon. In-4°.

Par l'auteur. *Berichte der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften,* philologisch-historische Classe (Fleischer). Sitzung am 23. April 1883. In-8°.

— *Congrès international des orientalistes de Leyde.* Compte rendu présenté à la Société académique indo-chinoise de Paris, dans sa séance d'octobre 1883, par Aristide Marre. Paris. Gauthier-Villars, 1883. In-8°.

Par la rédaction. *Le Moniteur des Colonies,* journal hebdomadaire, dimanche 30 décembre 1883. Paris.

MISCELLANÉES CHINOIS,

PAR

M. Camille IMBAULT-HUART.

(SUITE.)

I. DÉTAILS RÉTROSPECTIFS SUR LA MORT DE L'IMPÉRATRICE DE L'EST : 1. PÉTITION DES BARBIERS DE CHANGHAÏ ; 2. INSTRUCTIONS DU GOUVERNEUR DE LA PROVINCE DU KIANG-SOU AU SUJET DU DEUIL PROVISOIRE À OBSERVER JUSQU'À L'ARRIVÉE DU TESTAMENT DE L'IMPÉRATRICE. — II. COUTUMES ET SUPERSTITIONS : 1. ORIGINE DE LA FÊTE DU DOUBLE-NEUF ; 2. LA LÉGENDE DE LA FILEUSE ET DU BERGER. — III. UNE RÉVOLTE DES TROUPES CHINOISES À VOU-TCH'ANG-FOU.

I. DÉTAILS RÉTROSPECTIFS SUR LA MORT DE L'IMPÉRATRICE DE L'EST[1].

1° Pétition des barbiers de Changhaï.

Lorsque la nouvelle de la mort soudaine et inattendue de l'impératrice de l'Est atteignit Changhaï, l'importante corpo-

[1] Voir à ce sujet, dans le *Journal asiatique*, numéro de février-mars 1882,

ration des barbiers de cette ville fut plongée dans la désolation la plus profonde. En effet, les Chinois devant, pour se conformer aux rites, mesurer leur douleur à la longueur de leurs cheveux, ces utiles industriels allaient se trouver sans ouvrage pendant cent jours. Durant ce laps de temps, plus de têtes ni de mentons à raser, plus de queues à tresser! les rasoirs allaient jouir d'un repos forcé et les plats à barbe en cuivre devaient rester empilés dans un coin de la boutique.

On s'imagine aisément le désespoir des *Figaro* chinois : les uns, qui tenaient de petites échoppes et qui n'avaient pas d'économies devant eux pour pouvoir attendre sans rien faire que le deuil prît fin, se décidèrent à fermer leurs établissements et à chercher ailleurs un gagne-pain; les autres, plus riches ou plus attachés à leur adroit métier, firent appel aux chefs de la corporation et les prièrent de convoquer une assemblée générale de tous les barbiers de Changhaï. Ce *meeting* eut lieu dans l'édifice destiné à ces sortes de réunions et appartenant à la corporation. Il y fut décidé, afin de venir en aide autant que possible à tous les membres de la société, qu'une pétition générale serait adressée par eux au tche-hien de Changhaï à l'effet d'obtenir la remise de la moitié de leur loyer pour la période de trois mois pendant laquelle il devait être défendu à la population de se raser la tête.

En conséquence la pétition suivante fut rédigée par les chefs de la corporation et adressée au magistrat de la cité :

« Nous soussignés, tous gens de Nanking et de Tchen-Kiang, sommes, depuis longtemps déjà, établis comme barbiers dans l'arrondissement de Changhaï, où nous possédons d'ailleurs un lieu de réunion affecté à la discussion des statuts de notre corporation. Chaque fois qu'à l'occasion d'un deuil impérial il y a pour la population défense de se raser la tête, il est d'un usage constant que les propriétaires des boutiques de barbiers fassent à ceux-ci une remise de loyer. C'est

Miscellanées chinois : la mort d'une impératrice régente en Chine (Coutumes chinoises et page d'histoire contemporaine).

ainsi qu'en 1875, à la suite d'une requête des barbiers de la localité, votre prédécesseur fit paraître une proclamation défendant aux propriétaires de maisons de réclamer à ces industriels plus de la moitié du loyer trimestriel. Or, nous sommes actuellement dans la période des cent jours pendant lesquels il est défendu de se raser la tête. Nous venons, en conséquence, vous adresser cette supplique collective en vous priant de vouloir bien prendre des mesures analogues en cette circonstance, etc. »

Au reçu de cette requête, qui lui fut présentée par les principaux barbiers coiffés du chapeau officiel au bouton d'or et revêtus de leurs plus belles robes de satin, le tche-hien prit son « pinceau de jade » et, en caractères « gracieux comme des dragons qui se déroulent dans l'espace », écrivit une proclamation dans le sens qui lui était demandé; puis, non content de cela, il adressa une communication au Doyen du corps consulaire et au consul général de France pour les prier de vouloir bien faire jouir des mêmes avantages les barbiers résidant sur la concession étrangère (*Foreign settlement*) et la concession française.

Heureux d'avoir pu sauver ainsi un nombre assez considérable de sapèques, les barbiers rangèrent leurs escabeaux, leurs rasoirs et leurs plats à barbe, et, assis tout le jour sur le seuil de leur porte, fumant leur pipe à eau et humant leur tasse de thé, ils attendirent patiemment des jours meilleurs, c'est-à-dire la fin du deuil qui les mettait ainsi en grève forcée.

2. **Instructions de Son Exc. Vou, gouverneur de la province du Kiang-sou, au sujet du deuil provisoire à observer jusqu'à l'arrivée du testament de l'impératrice.**

« Dès la réception de la notification officielle de la dépêche du ministère des Rites, tous mes administrés, fonctionnaires, notables, soldats et hommes du peuple devront, en conformité avec la teneur de ce document, se revêtir de vêtements d'une extrême simplicité, et s'abstenir de se raser les cheveux,

de faire de la musique et de contracter mariage, et cela jusqu'à l'arrivée du testament de l'impératrice, époque à laquelle il y aura lieu de prendre immédiatement le grand deuil, en suivant les prescriptions ministérielles à cet égard.

« Les diverses administrations continueront à sceller d'un sceau rouge toutes leurs dépêches; mais les paraphes seront à l'encre noire.

« Les vêtements et les bonnets contre la pluie, ainsi que les tuniques en feutre, devront, sans qu'il y ait lieu de distinguer les grades des mandarins, être des plus simples : les parasols, les coussins, les tapis de table, les portières, etc., devront aussi être d'une extrême simplicité et de couleur foncée.

« Lorsqu'il s'agira de faire les prosternations d'usage devant un mémoire sur le point d'être transmis à l'Empereur, tout fonctionnaire se revêtira de vêtements simples et se contentera de se faire assister d'un maître de cérémonies chargé de commander les génuflexions; le canon, le tambour et les fifres devront cesser de se faire entendre.

« A l'arrivée d'un messager extraordinaire revêtu d'une marque de feu [1], comme à l'arrivée de tout autre important message d'un des ministères, on devra s'abstenir de frapper, suivant l'usage, sur le grand tambour placé à la porte des résidences officielles.

« A l'ouverture de la porte du tribunal, à l'arrivée ainsi qu'au départ de tout visiteur, il ne sera plus tiré de coups de canon ni fait aucune musique : les instruments en cuivre et les cortèges seront momentanément supprimés. Il y aura également lieu de défendre aux veilleurs de nuit de continuer de se servir de tambours pour marquer les veilles, et de se borner à employer à cet effet des baguettes que l'on frappe l'une contre l'autre.

« Cependant, les canons et les tambours de l'armée; les cloches, tambours et canons des pagodes et monastères; les petites cymbales et les tambours dont usent les marchands pour

[1] Cette marque annonce que le message est pressé et important.

annoncer leur marchandise ne tombent pas sous le coup de l'interdiction qui est faite, d'une manière générale, contre l'emploi de tout objet ou instrument retentissant.

« A la réouverture des tribunaux après les fêtes du nouvel an, comme à la prise de possession d'un poste, tout fonctionnaire devra, lorsqu'il s'agira pour lui de faire les prosternations d'usage devant le sceau impérial, être revêtu de vêtements de tous les jours sans qu'il ait à mettre, pour la circonstance, son collier officiel : il se fera seulement assister d'un maître de cérémonies, et ni les tambours ni les fifres ne se feront entendre.

« Lorsqu'un fonctionnaire devra aller souhaiter la bienvenue à un délégué de l'Empereur, la tenue sera de la plus grande simplicité.

« Les représentations théâtrales ainsi que les divertissements musicaux sont absolument interdits à tout fonctionnaire, notable ou commerçant. »

II. COUTUMES ET SUPERSTITIONS.

1. Origine de la fête du Double-Neuf.

On sait que, le neuvième jour du neuvième mois, les Chinois ont l'habitude d'aller sur les hauteurs manger des gâteaux, festoyer et faire voler dans l'espace des cerfs-volants de toutes formes et de toutes dimensions. Ce jour de fête s'appelle *tch'oung-kieou*, le Double-Neuf, et *teng-kaô*, promenade sur les hauteurs. Comme tout ce qui a rapport à la Chine, cette coutume remonte à une haute antiquité : ainsi nous lisons dans le *Si king tsâ ki*[1] « que du temps de l'empereur Vou des Han[2] les gens du palais avaient coutume, le neuvième jour du neuvième mois, de se rendre sur les hauteurs pour y boire du vin de *tchou-yu* (*Boymia rutæcarpa*) et de *kiu-'houâ* (marguerites) afin de vivre plus longtemps ». L'ouvrage que nous

[1] *Mélanges divers sur la capitale de l'ouest.*

[2] L'empereur Vou des Han a régné de 140 à 86 avant Jésus-Christ.

venons de citer ajoute : « Cette fête a été transmise de génération en génération ; on n'en connaît point l'origine. »

Cependant l'ouvrage intitulé *Teng-Kao 'houeï tsi-kié-ki*[1] raconte en ces termes l'origine de cette coutume :

« 'Heng King de Jou-nan se promenait un jour avec Feï-Tchang-fang ; ce dernier, qui prévoyait l'avenir, dit à 'Heng-King : « Le neuvième jour du neuvième mois, une calamité « s'abattra sur votre famille : il faut que vous ordonniez à « vos gens de préparer des sacs violets que vous remplirez de « *tchou-yu*, puis, attachant ces sacs à votre épaule, vous irez « sur les hauteurs boire du vin dans lequel vous mettrez du « *tchou-yu*[2]. De cette façon vous éviterez ce malheur. » 'Heng-King suivit ce conseil et se rendit sur les hauteurs avec toute sa famille. Quand il revint le soir chez lui, il trouva morts ses poules et ses chiens. Feï Tchang-fang lui dit : « Ils sont « morts à votre place. »

Jadis, ce jour-là, les princes et les grands étaient invités par l'empereur à un grand festin qui avait lieu dans le palais impérial ; là, au milieu des fumées du vin, ils rivalisaient d'adresse à tirer l'arc. Celui qui obtenait le premier prix recevait en récompense des pièces de satin ; les autres des pièces de coton ou de toile, selon l'habileté qu'ils avaient montrée. Dans la suite, cet usage tomba en désuétude[3]. Aujourd'hui, les Pékinois font une sorte de gâteaux aux jujubes qu'ils vont manger ce jour-là sur les hauteurs.

2. La légende de la Fileuse et du Berger.

Cette légende, qui remonte à une fort haute antiquité, puisqu'il en est fait mention dans le *Che-ki* de Sseu mà Ts'ien[4]

[1] *Recherches sur la fête appelée « Promenade sur les hauteurs ».*

[2] Les graines amères du *tchou-yu* sont fort employées dans la médecine chinoise ; les herboristes indigènes prétendent qu'il faut les recueillir le neuvième jour du neuvième mois : celles-là, disent-ils, ont plus d'efficacité que les graines recueillies à un autre moment.

[3] *Soueï T'ang Kiá houá*, « Belles paroles de la dynastie de sSoueï et des T'ang. »

[4] Voir le *Ché-ki*, livre XXVII, chapitre v. Le commentaire du Ché-ki.

comme d'un récit merveilleux provenant des âges très anciens, et à qui les poètes font si souvent allusion, a été diversement racontée par les auteurs chinois. Nous allons donner la traduction de deux versions différentes d'après deux ouvrages peu connus.

Selon les Chinois, la Fileuse (*tche-niu*) et le Berger (*niéon-lang*), sont deux constellations situées, la première à l'est, la seconde à l'ouest de la Voie lactée, et qui peuvent se réunir (*siang-'houeï*) le septième jour du septième mois. Ces constellations répondent, la première à Wéga, α de la Lyre; la seconde aux étoiles α, β, γ, de l'Aigle.

Premier récit : « A l'est de la Voie lactée se trouve la Fileuse : c'est la fille de l'Empereur céleste (*t'ien-ti*)[1]. Chaque

intitulé *Tcheng-y*, «véritable sens,» dû à Tchang Chéou-tsié des T'ang, dit «que la Fileuse préside à la soie, aux bijoux, etc. Quand les souverains sont animés de piété filiale, les trois étoiles qui forment la constellation de la Fileuse brillent d'un vif éclat; sinon elles deviennent sombres et diminuent de grandeur. Si les femmes travaillent mal, la plus grande se met en colère et le prix des étoffes augmente; si elle disparaît, il y aura des révoltes dans l'armée.» Il ajoute : «Une ancienne tradition rapporte que le Berger et la Fileuse se voient le septième jour du septième mois».

[1] *T'ien-ti*, l'Empereur céleste, ou *Yu-ti* (ou *Yu 'houang-ti*), l'Empereur de jade, est, selon les taoïstes, le souverain (ou dieu) qui règne sur tout l'univers. L'ouvrage intitulé *Séou-chen-ki* «Recherches sur les génies», qui fait partie de la grande collection *Loung oueï pi chou*, contient à ce sujet le curieux passage suivant : «Il y a avait jadis en ce monde un État appelé *Kouang-yen miaô-tô* dont le souverain avait nom *Tsing-tô* : sa femme s'appelait *Paô-yué* «lune précieuse». Déjà d'un certain âge et sans héritier, ce souverain ordonna à tous les docteurs de la Raison de suspendre des bannières dans tous les palais et d'adresser des prières au Vrai Saint. Une nuit, la Reine vit tout à coup en songe Laô-tseu, qui, assis tranquillement dans un char traîné par des dragons, portant dans ses bras un petit garçon, et précédé de bannières, venait à travers l'espace. «Je vous en supplie, dit la «Reine à Laô-tseu, faites que cet enfant soit mon héritier». — «Je veux «bien vous l'accorder, répondit Laô-tseu.» La Reine le remercia suivant les rites, puis, quand elle se réveilla elle se trouva grosse : elle resta dans cet état pendant un an, et le 9 du premier mois de l'année *ping-vou*, à midi, elle mit au monde un fils. Cet enfant se montra charitable dès sa jeunesse et distribua aux pauvres, en aumône, toutes les richesses accumulées dans le Trésor de l'État. Quand son père mourut, il monta sur le trône, mais,

année elle se donnait toutes les peines du monde pour filer : elle faisait des broderies semblables à des nuages et des vêtements célestes. Un jour, l'Empereur céleste eut pitié de son isolement et lui permit d'épouser le Berger, qui est à l'ouest de la Voie lactée. Après le mariage, la Fileuse cessa de travailler. L'Empereur céleste se mit alors en colère et lui ordonna de retourner à sa place primitive; dans la suite, cependant, il l'autorisa à traverser une fois par an la Voie lactée pour aller retrouver son époux[1]. »

DEUXIÈME RÉCIT : « La Fileuse était la fille de la Reine d'Occident[2] : un jour qu'elle se baignait dans une source

peu après, il ordonna à un grand dignitaire de lui succéder, et, renonçant a la couronne, il alla pratiquer la vertu sur les monts P'ou-ming et Siéou-ling. Lorsqu'il eut obtenu la Raison parfaite, il pratiqua la médecine pour guérir les maladies et sauva un grand nombre de personnes. Dans la suite il périt victime de son dévouement. La septième année *tá-tchoung siang-fou* et la première année *t'ien-chi* du règne de Tchen-tsoung des Soung (1015 et 1017), l'empereur lui conféra le titre posthume de Yu-'houang, Empereur de jade, en disant : « Être supérieur qui as ouvert le ciel, qui tiens le sceptre pour gouverner le monde, qui es très respectable et qui personnifies la Raison, ô ciel auguste, Être très vénéré, Empereur de jade, Grand Empereur céleste! » Le *T'oung-Kien Kang-mou* cite ce même fait historique, mais le rapporte à la sixième année *tcheng-'hò* de Oueï-tsoung des Soung (1117), et dit que le titre posthume conféré par cet empereur fut *Yu-ti*, Empereur de jade. Il ajoute : « par décret, l'empereur ordonna de bâtir dans tout l'empire des temples où l'on devait placer la statue de l'Empereur de jade ».

[1] Extrait du *Ching-tch'ou soueï-che Ki*, Mémoires sur les diverses époques de l'année.

[2] *Si ouang mou*, « La Reine d'Occident », est un être fabuleux du sexe féminin qui commande à toutes les fées. D'après le *Tsi chien lou*, « Récits des génies réunis », elle habite sur le mont K'oun-Loun, dans une cité qui a mille *li* d'étendue et qui renferme douze pavillons de jade; « à sa gauche, dit ce même ouvrage, se tiennent des fées (*chiennu*); à sa droite, de jeunes garçons ailés : elle commande aux femmes qui, étant parvenues à posséder la Raison (*taó*), sont par suite devenues des fées ». Le *Tchéou chou*, « Livre des Tchéou », rapporte que l'empereur Mou (*Mou-ouang*), de la dynastie des Tchéou, dans son fameux voyage dans les contrées occidentales (985 av. J.-C.), fut reçu par la *Si ouang mou* dans le lac des Pierres précieuses. (Voir à ce sujet, Pauthier, *Chine ancienne*, p. 94 et suiv., et Mayers, *Chinese reader's manual*, p. 178.) Ces fables anciennes ont exercé l'imagination des

thermale avec plusieurs autres fées, un vieux bœuf que gardait Niéou-lang (le Berger) fit part à ce dernier de ce qui lui avait été dit en songe et lui fit cacher les vêtements de fée de la Fileuse que celle-ci avait déposés sur le bord de l'étang; quand les fées voulurent remonter au ciel, la Fileuse ne retrouva pas ses vêtements et ne put suivre ses compagnes. Elle s'unit alors au Berger et tous deux devinrent mari et femme : de cette union naquirent un fils et une fille.

« Un jour, la Fileuse retrouva ses habits de fée, se hâta de les revêtir et monta sur un nuage pour retourner au palais céleste. Le Berger se mit à sa poursuite avec ses deux enfants. La Fileuse, sur le point d'être atteinte, adressa une prière à sa mère qui, prenant une de ses aiguilles de tête, traça une raie dans le ciel et sépara ainsi les deux époux. Cette raie devint la Voie lactée de chaque côté de laquelle se trouvèrent placés la Fileuse et le Berger.

« Dans la suite, les deux époux ayant adressé une pétition à l'Empereur de jade pour obtenir la permission de se voir, ce souverain décida qu'ils pourraient être réunis une fois par an, le septième jour du septième mois. On dit que, ce jour-là, tous les moineaux qui sont sur cette terre vont faire un pont sur la voie lactée pour permettre au Berger et à la Fileuse de la traverser et de se voir.

« On prétend que les quatre étoiles qui sont rassemblées de ce côté-ci de la Voie lactée et qui ressemblent à la fleur du *Pirus japonica* forment la constellation de la Fileuse; au delà de la Voie lactée, il y a trois étoiles en forme de triangle : c'est la constellation du Berger. Tout près de là sont deux petites étoiles, c'est leur fils et leur fille[1]. »

On trouve dans les poètes chinois de nombreuses allusions à la Fileuse et au Berger. Voici quelques vers, choisis entre mille, où il en est parlé :

écrivains taoïstes, qui, non contents de broder sur cette visite plus ou moins véridique, ont fait les plus brillantes descriptions de la résidence féerique.

[1] Extrait du *T'ien-hó p'eï*, « L'Union de la Voie lactée ».

Le Berger réside à l'ouest de la voie lactée; la Fileuse demeure à l'est de celle-ci.

(Poésies de T'ou Fou).

A l'horizon, la nuit était claire comme une onde limpide :
Étendu, je regardais les étoiles du Berger et de la Fileuse.

(Poésies de T'ou Meï).

A minuit, pendant l'automne, la rivière d'argent étincelle au loin;
On dit que c'est alors qu'ont lieu les noces du Berger et de la Fileuse.

(Poésies de Siu Chien).

III. UNE RÉVOLTE DES TROUPES CHINOISES À VOU-TCH'ANG-FOU.

En Chine, comme l'on sait, les armes cèdent le pas à la toge, le pinceau prime l'épée. Après avoir été un peuple guerrier, ainsi que leurs annales et celles de leurs voisins en font foi, les Chinois sont devenus, si l'on peut s'exprimer ainsi, des *littérateurs*. C'est uniquement par l'étude des lettres qu'ils peuvent aujourd'hui être quelque chose, c'est-à-dire faire partie de l'administration civile et parvenir un jour peut-être aux premières dignités de l'Empire. De là, comme corollaire nécessaire, est venue la puissance de la docte corporation des lettrés, avec qui l'on a si souvent à compter, et le mépris de la plus grande partie de la population chinoise pour le métier des armes, profession qui, à de rares exceptions près, ne rapporte rien, sinon des coups.

Il en est résulté un grand abaissement de l'armée chinoise, si tant est qu'on puisse appeler *armée* des bandes de routiers, ignorants de toute discipline, qui, en temps de paix comme en temps de guerre, sont de véritables brigands en quête de pillage et prêts à commettre les plus mauvais coups. Ainsi que nous l'avons dit ailleurs, l'armée est presque un vaste pandemonium : quiconque ne sait plus quel métier embrasser, quiconque, dans son village, a eu maille à partir avec la justice, s'enrôle sous le drapeau du Dragon à cinq griffes; quiconque rêve de s'enrichir par des moyens plus ou moins illicites, endosse la casaque bleue à bordure rouge.

On s'imagine aisément quelle considération la corporation des lettrés, et, par suite, l'immense corps des mandarins qui en est sorti, ont pour de telles gens et pour ceux qui les commandent. Comme l'a très bien dit le P. Huc, « un soldat est un homme *antisapèque,* c'est-à-dire sans prix, sans valeur, un homme qui ne peut pas être représenté par un denier. Un mandarin militaire n'est rien à côté d'un officier civil; il ne doit agir que d'après l'impulsion qu'on lui donne; il est le représentant de la force, de la matière, une machine à laquelle l'intelligence du lettré doit imprimer le mouvement. »

Cependant, le pouvoir militaire, jaloux des prérogatives accordées au pouvoir civil, n'a pas été sans essayer de relever quelquefois la tête, ni sans tenter de supplanter l'autorité dont il est le bras droit, mais qu'il voit à contre-cœur lui donner des ordres. Dans ces dernières années surtout, ces symptômes contre le pouvoir civil se sont manifestés à plusieurs reprises, et peut-être n'en faut-il pas chercher l'origine ailleurs que dans l'impulsion donnée à la science militaire par l'intelligent vice-roi du Tche-li, Li Houng-tchang, qui a compris, mieux que tout autre, l'infériorité militaire de ses compatriotes et qui fait tout ses efforts pour créer une véritable armée chinoise, capable, sinon de lutter avec succès contre des troupes européennes, au moins de leur opposer une sérieuse résistance.

Il y a quelques mois, une émeute de ce genre a eu lieu à Vou-tch'ang-fou, capitale de la province de ʿHou-peï, mais n'a pas eu toutes les suites que l'on pouvait craindre. Le *chen-paó* ou Gazette chinoise de Shanghai a donné le récit de cette échauffourée dont voici la traduction :

« Le troisième jour du neuvième mois (14 octobre), un sous-lieutenant du régiment de la Garde du vice-roi (du ʿHou-Kouang), nommé *Yang,* se rendit chez un agent de change dont la boutique est située vis-à-vis du prétoire du trésorier général de la province, pour y faire peser une certaine quantité de taëls en argent et la changer en petite mon-

naie. Les employés du changeur, après avoir pris les taëls et les avoir pesés, trouvèrent que le poids en était d'un *ts'ien*[1] inférieur au poids déclaré par le sous-lieutenant. Comme cette somme était sa solde et qu'elle ne pouvait être inférieure au chiffre qu'il avait déclaré, le sous-lieutenant crut que les employés avaient par mégarde laisser tomber une parcelle d'argent (représentant ce qui manquait), ces derniers soutinrent que non : bref, d'une altercation on en vint aux coups.

« Juste à ce moment, le tche-chien ou magistrat du district de Kiang-chia nommé Ts'aï, vint à passer : il fit arrêter sa chaise et s'enquit de la cause de la bagarre. Le sous-lieutenant dit qu'il était mandarin et narra toute l'affaire. Le tche-chien, voyant que Yang n'avait pas les vêtements d'un mandarin, que la colère dont il était animé ne pouvait qu'exciter tout le monde, soupçonna qu'il s'affublait d'un titre qu'il n'avait pas le droit de porter et qu'il voulait sans rime ni raison causer des troubles : il ordonna donc qu'on lui administrât vingt coups de bâton sur la main et qu'on le chassât.

« Le sous-lieutenant, plein de colère et de ressentiment, fut raconter au colonel de son régiment ce qui lui était arrivé ; mais celui-ci lui dit : « Si vous vous prévalez de votre grade « pour maltraiter des commerçants, les autorités locales ont le « droit d'y mettre bon ordre : quelle injustice avez-vous donc « subie ? » et il le renvoya ainsi sans l'écouter.

« La colère du sous-lieutenant n'en fut que plus grande encore : il alla raconter ses malheurs à ses collègues et amis. Ces derniers tentèrent de le calmer par leurs exhortations et se rendirent même chez le tche-chien pour lui expliquer les véritables causes de l'affaire. Le tche-chien Ts'aï, regrettant d'avoir agi comme il l'avait fait, alla lui-même chez le colonel Fan pour lui en exprimer tous ses regrets : le colonel lui répondit qu'il n'avait rien à regretter, qu'il n'avait fait que son devoir, et ajouta que son intention était de demander la dégradation du sous-lieutenant pour avoir causé ainsi des

[1] Le *ts'ien* est la dixième partie du tael ou once chinoise.

troubles. A son tour, le tche-chien intercéda pour l'officier, et le colonel finit par céder à ses instances.

« Rien ne pouvait faire prévoir que cette conversation serait mal rapportée au sous-lieutenant : on vint en effet dire à celui-ci que le tche-chien avait été chez son colonel pour demander sa révocation, mais que ce dernier avait refusé de le faire et l'avait ainsi sauvé.

« Transporté de colère, le sous-lieutenant alla répéter à ses collègues et à ses soldats ce que l'on venait de lui apprendre et il ajouta : « Pourrons-nous souffrir, nous autres braves et « courageux soldats, qu'un mandarin civil ose nous insulter « ainsi? A quoi bon aspirer à l'honneur de servir notre pays « si nous sommes en butte à de telles ignominies. » Tous les esprits furent dès lors en fermentation, et le 4 (15 octobre) au matin, comme le tche-chien, sortant de son prétoire pour aller faire des visites, passait devant l'endroit appelé Li-mâtch'ang où habitaient les candidats aux grades militaires, les soldats et les candidats répondirent tous à l'appel d'un des leurs et se précipitèrent en avant comme un essaim de guêpes : en un instant, ils arrachèrent le tche-chien de sa chaise, lui enlevèrent son chapeau et déchirèrent ses vêtements; le magistrat allait passer un mauvais quart d'heure quand heureusement ses satellites, faisant un dernier effort, parvinrent à lui porter secours et à le tirer de ce pas difficile. Au même moment, le colonel averti de ce qui se passait, accourait avec des soldats pour rétablir l'ordre : mais lorsqu'il arriva, tous les émeutiers s'étaient déjà dispersés.

« Le tche-chien se rendit alors directement chez le vice-roi et, en se lamentant, raconta à ce haut dignataire ce qui venait de lui arriver. Le vice-roi T'ou Lang-chien entra dans une violente colère et enjoignit au colonel Fan de lui livrer le sous-lieutenant pour que celui-ci fût remis au préfet de Vou-tchang et soigneusement gardé en prison jusqu'à ce que l'on eût fait une enquête. Il accorda un congé au tche-chien afin que celui-ci pût se rétablir et confia l'intérim de son district au tche-chien Lou.

« De l'enquête faite par le préfet de Vou-tchang, Tch'en, il résulta qu'il y avait des soldats de la garde du vice-roi parmi les émeutiers ; informés de ce fait, le vice-roi T'ou et le gouverneur P'oung Sò-ting, irrités ordonnèrent au colonel Fan de fixer un délai à l'expiration duquel tous les individus qui avaient ce jour-là frappé et insulté le magistrat de district devaient être livrés et amenés devant le tribunal afin d'être jugés. Le colonel répondit que la colère des soldats n'était pas encore apaisée et que si l'on tentait d'arrêter quelqu'un d'entre eux, des troubles sérieux étaient à craindre. Le vice-roi ne voulut rien entendre et envoya un nouvel ordre plus presssant encore au colonel. Celui-ci, ne sachant plus que faire, livra quatre de ses parents qui servaient dans son régiment, ignorant que l'on avait le dessein de mettre à mort ceux qu'on demandait.

« En effet, le vice-roi T'ou, pensant qu'il fallait agir avec sévérité pour étouffer ce germe de révolte et punir les coupables avec rigueur afin que leur châtiment servît d'exemple, avait décidé qu'ils seraient jugés d'après la loi martiale ; mais, de peur que la révolte ne devînt générale, il n'osa pas le dire ouvertement, ni faire conduire les prisonniers à la Place des exécutions, et il donna ordre que l'exécution aurait lieu devant son prétoire.

« A cette nouvelle, tous les soldats retroussant leurs manches se soulevèrent en masse et annoncèrent que le 18 (29 octobre) au soir, ils se réuniraient en grand nombre et iraient enlever les quatre militaires livrés par le colonel, que ce qu'ils méditaient ne serait pas profitable aux mandarins, qu'ils mettraient la ville à feu et à sang et qu'ils pilleraient les greniers et le Trésor, etc. Les rumeurs les plus alarmantes circulèrent de tous côtés, et, en un soir, la panique fut à son comble dans la ville. Les événements avaient marché avec une telle rapidité que l'on ne savait plus quel parti prendre. Le vice-roi consentit à mettre en liberté les quatre prisonniers. Mais, parmi le peuple, la frayeur était grande : tous ceux qui avaient des billets de banque se rendirent aux banques (qui

les avaient émis) pour se faire payer : plusieurs maisons, ne pouvant satisfaire à leurs engagements, firent ainsi faillite. Tout le monde disait que les plus grands malheurs auraient pu arriver si les quatre prisonniers avaient été mis à mort.

« On nous apprend que la terreur règne encore dans la population : un grand nombre de gens se sont enfuis avec ce qu'ils ont pu emporter. Un nouveau soulèvement est à craindre. Les autorités locales ont lancé une proclamation pour inviter le peuple à rester tranquille, à s'occuper de ses affaires, et pour l'engager à ne plus rien craindre. On a cependant fait courir le bruit que la femme du vice-roi avait quitté la capitale ; ce ne serait pas là le moyen de calmer les esprits. Les soldats révoltés se sont renfermés dans leurs camps : le sous-lieutenant Yang et les quatre soldats mis en liberté sont parmi eux. Les camps n'ont aucune communication avec le dehors et il n'y a pas de satellites assez braves pour aller y arrêter qui que soit. Le vice-roi et le gouverneur ont actuellement une conférence à l'effet de rédiger un rapport qu'ils doivent envoyer à l'empereur : ils attendront ensuite les ordres de Sa Majesté. »

Dialogues français-persans, précédés d'un *Précis de la grammaire persane* et suivis d'un *Vocabulaire français-persan*, par A. de Biberstein Kazimirski. Paris, Klincksieck, 1883. 1 vol. in-8°, xvi et 1118 pages.

L'année qui vient de finir aura été particulièrement favorable à une étude quelque peu délaissée en Europe, celle du persan moderne. Par une heureuse coïncidence, plusieurs travaux estimables sont venus presque en même temps lui donner une impulsion nouvelle. Citons entre autres la seconde édition de la *Grammaire persane* de M. Chodzko, la jolie édition du *Vizir de Lenkorân*, amusante comédie persane publiée avec beaucoup de goût par MM. Haggard et G. Le Strange, et le *Vocabulaire anglais-persan*, accompagné d'un abrégé de

grammaire, œuvre posthume du regretté E. H. Palmer. Sans méconnaître la valeur pratique de ces publications, je crois qu'elles seront cependant dépassées par l'ouvrage, fruit d'un travail de plusieurs années, dont M. de Biberstein Kazimirski vient d'enrichir les études orientales.

Dès les premières lignes de sa préface, l'auteur nous avertit qu'il s'adresse à trois sortes de lecteurs : aux Français qui se proposent de voyager en Perse, aux Persans qui veulent apprendre notre langue, et enfin, en un sens plus général, aux orientalistes curieux de connaître l'état actuel de la langue parlée dans l'Irân moderne. Personne assurément n'était mieux préparé à cette tâche difficile. Séjour dans le pays même, fréquentation non interrompue avec les Persans de passage en France, connaissance approfondie de la langue arabe sans laquelle il n'y a point d'étude musulmane sérieuse, toutes ces conditions se trouvent réunies chez le savant auteur des *Dialogues* et assureront le succès de son livre.

Pour en bien apprécier la supériorité, il suffit de le comparer à l'ouvrage du même genre que feu M. Nicolas fit paraître il y a une trentaine d'années. Si versé que fût l'ancien drogman de la légation de France en Perse dans la pratique du persan moderne, il n'a pas su sortir de l'ornière des modèles de conversation. Son livre n'est guère qu'une série d'exercices à la Ollendorf suivis, si l'on en excepte un ou deux chapitres, de ces insipides lieux communs qui sont le fond de ces sortes de compilations. La langue elle-même y est un compromis assez indécis entre le style littéraire et celui de la conversation, plus près même de la rhétorique des *incha* que de l'usage vulgaire.

M. Kazirmirski a procédé autrement et mieux. Ses dialogues pensés en persan, et rédigés dans la bonne langue que parle la classe moyenne, consistent en entretiens sur toute espèce de sujets. Rien de plus varié, de plus amusant même que cet échange d'idées entre l'Européen, sans doute l'auteur lui-même, et le Persan qui lui donne la réplique. Les comparaisons entre l'Europe et l'Orient, entre les idées, les

mœurs et les usages de deux civilisations qu'un abîme sépare, sont le thème habituel de leur causerie. Citons presque au hasard les dialogues XI et suivants sur les marchés, les poids et mesures, le service de la poste, la vie domestique, l'intérieur d'une maison persane, et quelques pages plus loin, sur le journalisme et la liberté de la presse; tout cela entremêlé de réflexions ingénieuses et piquantes que l'auteur a su exprimer en persan avec une simplicité qui n'est pas dépourvue d'élégance. Certains chapitres, par exemple les *Croquis et portraits* (p. 346), et le *Procès en Perse* (p. 464) dénotent un talent d'observation humoristique qui tournerait aisément à la satire s'il n'était tempéré par un accent d'indulgente bonhomie. Peut-être même cette indulgence est-elle excessive à l'égard d'un pays que le despotisme, les guerres de religion et le dévergondage du mysticisme ont terriblement fait déchoir. Ceux qui l'ont vu de près se racontent tout bas bien des choses qui inspirent le dégoût ou l'effroi. Mais l'auteur des Dialogues était sans doute tenu à des ménagements particuliers, et cela dans l'intérêt du but généreux qu'il poursuit. D'ailleurs nous n'avons à nous occuper ici que de la valeur linguistique de son livre.

Au-dessous du texte persan et de la traduction française se trouve la transcription en italique, qui reproduit aussi fidèlement que possible la prononciation moderne. L'*izafet* est rendu par *é*, le *fatha* ordinairement par *è* ou *æ*, le *dhamma* par *o* et par *ou*, etc. Tout cela, bien entendu, n'est que de l'à peu près et ne peut être autre chose, mais combien c'est préférable au système de transcription où règne la prononciation de l'*a* pour des nuances de son très différentes! Sans doute ce dernier système est plus respectueux de l'étymologie, plus voisin de la prononciation ancienne, mais il n'a rien à voir dans un livre destiné à l'enseignement de la langue vivante, et ne peut qu'égarer l'étudiant. A l'époque où M. Garcin de Tassy traduisait la Grammaire persane de W. Jones, une confusion avec la prononciation usitée dans l'Inde n'avait pas lieu de surprendre: aujourd'hui, en présence de cette unanimité

chez tous les auteurs qui ont étudié le persan en Perse, il serait temps, je crois, d'y renoncer.

Dans le précis de grammaire qui précède les dialogues, on retrouve les mêmes qualités : exactitude dans l'expression, connaissance du génie de la langue, clartés des définitions, etc. C'est d'ailleurs une chose si simple, cette grammaire persane, qu'elle peut tenir en entier dans un petit nombre de pages. Ici cependant quelques règles auraient gagné à être plus développées, quelques paragraphes, par exemple celui de l'accent tonique, méritaient un supplément d'explications. Il eût été préférable aussi de choisir les exemples dans le langage usuel plutôt que de les emprunter aux modèles littéraires, surtout aux poètes, dont les inversions et les licences ne peuvent que dérouter les commençants.

Le vocabulaire occupe plus de la moitié du volume et aurait droit d'être appelé dictionnaire, car il ne compte guère moins de vingt mille mots. Il s'est accru peu à peu sous la dictée d'un Persan fort instruit, le général Kérim-khân et, grâce à cette collaboration assidue, il s'est enrichi d'une foule de mots, de locutions usuelles, d'idiotismes populaires qu'on chercherait vainement ailleurs. Je partage entièrement la manière de voir de M. Kazimirski sur les conditions requises pour la composition d'un bon dictionnaire français-persan et persan-français. Souhaitons que les études musulmanes soient dotées un jour d'une œuvre collective de ce genre, si les forces d'un seul n'y suffisent pas. Il me paraît plus difficile d'accepter les vues optimistes de l'auteur quant aux ressources qu'offrent les langues orientales pour exprimer nos idées abstraites, notre technologie scientifique et industrielle. La Turquie s'y est appliquée. Elle a puisé à sa guise et sans grand discernement dans l'immense répertoire de l'arabe, de façon à reproduire la langue du droit, celle de la politique et de la vie parlementaire, toutes choses qui font, je l'avoue, singulière figure sous cet accoutrement d'emprunt. Les Turcs ont échoué, dit-on. Soit, pas tout à fait pourtant. Après tout, leurs codes, leurs règlements administratifs, leurs journaux

politiques ne passent pas pour être rédigés dans une langue inintelligible. Les Persans, si jamais les barrières qui les séparent de l'Europe viennent à tomber, pourront-ils procéder autrement? La pauvreté de l'idiome national ne les forcera-t-elle pas de faire tout autant d'emprunts à l'arabe littéral, à moins qu'ils ne se contentent des ridicules transcriptions de mots européens en caractères orientaux? Partant ne seront-ils pas obligés de se contenter, eux aussi, des mêmes synonymies indécises, des mêmes assimilations incertaines? Toutes les commissions de l'Irân, fussent-elles composées de la fine fleur des Mirzas du Divan, ne pourront faire mieux. Et en définitive, puisque ce mieux est nécessairement un progrès, la sagesse est de s'y tenir.

Ce sera un des mérites de ce livre d'avoir indiqué la voie à suivre et, dans une certaine mesure, le modèle à imiter. Mais il n'offre pas ce seul avantage : ce n'est pas exclusivement aux étudiants persans et français qu'il s'adresse. Les érudits le consulteront utilement et y trouveront toutes sortes de clartés pour l'intelligence des textes littéraires, qui gagnent toujours à être rapprochés de l'idiome vivant.

M. de Biberstein a donc droit à tous nos remerciements. Nous devons lui savoir gré aussi de la chaleureuse déclaration qui termine sa préface. Le traducteur du Koran, l'auteur du Dictionnaire arabe-français qui rend de si grands services aux élèves de nos écoles orientales, avait bien qualité pour revendiquer, en faveur de nos travaux, la supériorité que des musulmans instruits, mais mal renseignés, cherchent à leur dénier. Un des plus ardents parmi ces contempteurs, le vieux cheikh maronite Farès Cheïdiac, auquel est adressée cette vive apostrophe, n'est plus là pour l'entendre. Il est mort dans l'impénitence finale. Mais qu'importe! les nouveaux dialogues feront leur chemin; ils iront au loin apprendre aux *oulémas*, aux *modjtehids*, si fiers de leur passé glorieux, que c'est en Europe que ce passé est le mieux connu, et qu'il faut venir parmi nous pour en étudier les monuments principaux.

Je voudrais finir sur cet éloge bien mérité l'examen d'un livre d'une utilité incontestable. Je ne puis taire cependant un accident survenu au cours de l'impression, et qui rend une nouvelle révision nécessaire et urgente. Il a été imprimé à l'étranger et, par la négligence d'un correcteur en sous-ordre, les dernières épreuves n'ont pas été lues avec soin. Aussi les fautes d'impression fourmillent-elles autant dans le texte persan que dans la transcription et même dans la partie française. Il serait fastidieux de les signaler ici : j'en ai déjà indiqué un grand nombre à l'auteur parmi les plus graves; il en relèvera bien d'autres. Son premier soin devrait être de les réunir, sous forme d'errata, en une ou deux feuilles qui seraient jointes à cette première édition. Plus tard il lui sera facile de les faire disparaître dans une nouvelle édition, et je serais heureux d'ajouter que celle-ci ne se fera pas attendre si, dans un ordre d'études aussi spéciales, le débit d'un livre se mesurait toujours à son mérite et aux services qu'il est destiné à rendre.

Barbier de Meynard.

OBSERVATIONS SUR LES INSCRIPTIONS SABÉENNES.

La suite de l'article de MM. Joseph et Hartwig Derenbourg intitulé *Études sur l'épigraphie du Yemen*, qui vient de paraître dans le dernier numéro du *Journal asiatique*, offre la traduction de quatorze inscriptions sabéennes appartenant à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Persuadé que les futurs éditeurs de la partie sabéenne du *Corpus* considèrent eux-mêmes leurs études comme une œuvre provisoire, ayant pour but d'attirer les observations des spécialistes, je crois opportun de présenter ici de courtes notes sur les passages dont la traduction me paraît avoir besoin d'amélioration. Dans mes citations je me servirai seulement de caractères hébreux.

N° 1. Bien que cette inscription minuscule ne contienne

que des mots parfaitement connus, l'interprétation de MM. Derenbourg est tout à fait inadmissible. Le verbe הקני ne signifie jamais « faire un vœu » mais « vouer, consacrer ». Le mot סרן suivant עדי « maître, patron », doit être le nom d'un temple de Madthar, consacré à Wadd, et non pas un appellatif signifiant « vallées ». Enfin, l'expression לסעדהו | ופיה[ו] ne peut pas signifier « pour se concilier sa faveur », mais doit être prise pour une formule de souhait, où le verbe סעד conserve le sens ordinaire de « gratifier, accorder ». En un mot la traduction exacte de ce petit texte est ainsi qu'il suit :

(1)...a[m] fils de קתם a voué (2) (ceci) a Wadd[m], maître de (3) סרן Madthar. (4) Qu'il lui accorde sa faveur !

N° 2. Ce texte fragmentaire et dispersé est sans aucun doute l'œuvre d'un faussaire. Il a été copié avec beaucoup de fautes sur un autre monument, de sorte que la traduction tentée disparaît d'elle-même. Ainsi les mots דהרגהו et ליראינה sont des erreurs, pour דחרגהו et ליקמענהו. Un texte pareil devrait être rejeté du *Corpus*.

N° 3. Le texte est encore faux et copié en partie sur les n[os] 23-25 des inscriptions du Musée ottoman (Mordtmann et Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 77), en partie sur d'autres inscriptions. Le faussaire a interverti l'ordre des mots et gravé seulement la première lettre de נזר. De telle sorte, au lieu de עלי | נזר | וכבר | מדהוו, notre texte apocryphe offre à la première ligne נ | וכבר | עלי et à la deuxième מדהוו. MM. Derenbourg admettent bien que le doute sur l'authenticité de l'inscription est « permis », mais tout en citant l'ouvrage de MM. Mordtmann et Müller, ils n'ont pas reconnu la source de la supercherie. Ils n'ont pas vu non plus que le mot מדהוו a encore été employé dans une autre inscription falsifiée (*ibidem*, IV, p. 102). En revanche, ils commentent sérieusement le texte, en donnent une traduction et expliquent l'omission des deux dernières lettres du mot נזר par le manque de place.

N° 4. Le nom propre composé des quatre lettres בעתת et qui paraît être complet, peut bien n'avoir rien de commun avec le nom connu בעתתר.

N° 5. Tous les mots de cette inscription, à l'exception de quelques noms propres, sont connus. Néanmoins la traduction tout entière doit être remaniée. Mes observations se rapportent aux points suivants :

1° Si אצר était le nom de la maison des auteurs de l'inscription, le nom de la divinité ferait défaut; ce qui est au plus haut degré invraisemblable. En réalité אצר est un nom divin nouveau, et l'expression בעל בית, conformément au ባዕል ፡ ቤት éthiopien, constitue un composé indivisible ayant le sens de « maître, patron »;

2° J'avoue humblement ne point comprendre la phrase : « (ont voué)... cette table votive sur les revenus de la dîme qu'ils payaient des fruits de leurs terres ». A qui payaient-ils la dîme, et comment la dîme qu'on paye aux autres peut-elle devenir une source de revenus? Le suffixe הו de יעשרנהו montre clairement qu'il s'agit de la dîme que רבבם avait consacrée au dieu אצר.

3° Les traducteurs prennent tous les verbes qui suivent la particule ל aux lignes 6, 8, 9, 11 comme étant au passé. La grammaire ne permet pas de s'arrêter à un point de vue pareil; il faudrait pour cela ברת, חנן ou חנ דת. Ladite particule est plutôt la marque du précatif, et de la sorte tous ces verbes doivent dans la traduction être mis au futur :

R. Y. et ses frères, Benou Madhyan (?), ont voué à leur patron Adar cette table votive de la dîme qu'il lui avait consacrée du produit de leur terre, en l'année de Tobba' Karib, fils d'Abou Karib, fils de Kabîr Khalîl de תכמת. Qu'il leur accorde des fruits abondants pour leur terre et leurs possessions! Qu'il leur soit favorable, qu'il favorise leurs maîtres, les Beni-Mauda'm, qu'il leur accorde des enfants mâles nombreux, et qu'il les délivre de mal et de dommage!

Pour cela, qu'il arrive du bonheur à présent et à l'avenir à Ribâb[m] et aux Benî Madhyân (?)!

N° 6. Les noms רכע | וחולם ont toutes les chances pour désigner une confédération composée de deux tribus et non pas le père et la mère de כסם. Comparez le nom de tribu אכבר ואקינם dans mes *Études sabéennes*, p. 166. La comparaison de רישאנהו à l'hébreu שאה « dévaster » ne se soutient pas un seul instant, puisque le ש hébreu devient ס en sabéen. Nous avons ici le correspondant de l'hébreu נשא et de l'éthiopien ነሥአ « enlever, emporter » :

Cippe de כסם fils (= appartenant à la tribu) de רכע וחולם. Que 'Athtar Oriental frappe celui qui l'enlèverait.

N° 7. La ligne qui reste se compose entièrement de noms propres.

N° 8. L'embarras causé aux traducteurs par le mot והבתון disparaît quand on le place avant ובניהמו. Le nom הבתון se compose de הב « don », de והב (comparez l'éthiopien ልድ « enfant » de ወለደ). Je ne saurais admettre que le ב de ביומצן soit abrégé de בן « fils ». Encore plus inadmissible est l'idée qui assimile le terme חורו à l'arabe حَوَارِىّ « allié ». חורו est la forme éthiopienne ሐሩ, 3[e] personne, pluriel, de חור « aller ». Puis ביומצן est pour באומצן (le י a été amené par la voyelle du ב); enfin אומץ est le pluriel de ומץ (arabe ومض « briller, produire un éclat ») « illustre, notable »;

Elsa'ad et ses frères Sa'adêl, Rathadraïmân, Sa'adschams, Lahi'athat et Hibthaoun avec leurs fils, (fraction) des notables bakilites qui sont allés à la ville de 'Amrân, vassaux des Benî-Marthad[m], ont voué à Athtar Oriental, leur patron, ces deux images, pour qu'il leur accorde la grâce et la faveur de leurs maîtres, les Benî-Marthad[m] et de Bakîl leur tribu, et afin qu'il sauve son serviteur Lahi'athat d'humiliation et de (toute) attaque d'un ennemi. Qu'il leur accorde de la grâce, des enfants et des fruits abondants! Au (nom de) 'Athtar.

N° 9. Ainsi que j'ai dit plus haut, le verbe הקני ne signifie point « faire un vœu », mais « vouer, consacrer ». L'idée que le mot יד s'applique à la fortune dans quelques passages de mes inscriptions, ne se fonde sur rien et a sa source dans l'interprétation que M. Müller a tout récemment proposée pour la locution מאד | בן | יד, interprétation qui, encore qu'elle fût exacte, n'impliquerait nullement que יד signifie « fortune » :

Yadnaʿm a voué (ceci) à Nasr*.

N° 10. Formules des plus ordinaires. לקבל | דת ne signifie pas « en ce que », mais est synonyme de חנן « parce que ». Voir Os., 8, 2-3. תאר | תאר n'est pas « un talion après l'autre ». Le second תאר est un verbe :

ʿAmkarib de la tribu (mot à mot : fils) de Wazal (?) a voué à leur chef Taalab..... cette statue, parce qu'il l'a exaucé dans sa prière, parce qu'il l'a aidé et protégé contre la vengeance dont il était l'objet. ʿAmkarib a célébré la gloire de Taalab pour qu'il continue à entourer de sa sollicitude et à protéger son serviteur ʿAmkarib, de la tribu de Wazal (?) contre (tout) mal, et qu'il leur (aux Wazal) procure la faveur de leurs maîtres, les Benî Bataʿ, etc.

N° 11. Ne présente pas de difficulté. מוקצם | ובוסם sont de nouveau deux tribus confédérées. Le mot חמדם ne se rapporte pas à דהבם « de l'or pur », comme l'ont cru les traducteurs, mais commence une nouvelle phrase : « en reconnaissance » (حَمْدًا). Qu'est-ce que c'est que *Nakhal khôréf*?

N° 12. Fragment insignifiant.

N° 13. L'île de Sinafar, au nord de la mer Rouge, n'a rien à voir dans סנפרתן. Un wadi Sinfour se trouve dans le Ḥarâz.

N° 14. Ligne 1. מחממדם ne peut être que le nom propre مُحَمَّد, et la traduction « illustre » est à rayer.

Ligne 3. A commencer une nouvelle phrase avec חמדם « par reconnaissance », ainsi que le prouve ligne 16, et la traduction « pur » est à effacer.

Ligne 4. סבאת semble signifier « chemin, voyage ». Cf. مسبأ.

Ligne 6. תצנעו signifie « ils se sont emparés », et non pas « ils se sont fortifiés ». La leçon ומורהמו me paraît très suspecte. Je soupçonne וטֿורהמו comme aux lignes 8 et 13. Le sens de טֿור semble être celui de l'hébreu צור « entourer, assiéger ». Cela donne à penser que les קרן | אחמרן qui s'étaient emparés de la ville de Ḍahr étaient des insurgés.

Ligne 8. סתמתו est bien ici « chercher la mort ». Par suite des privations auxquelles ils étaient soumis pendant le siège, les rebelles ont été réduits à l'extrémité et à désirer la mort.

Lignes 9 et 10. L'état fragmentaire du texte a comme voilé la teneur de ces lignes. On aurait mieux fait de les laisser sans traduction.

Ligne 11. בעדהמו est certainement « après eux » et non pas « ensuite ». Il ne s'agit pas d'un secours donné à quelqu'un, mais d'une poursuite dirigée contre des ennemis qui s'étaient retirés en emmenant des prisonniers et un riche butin.

Ligne 12. Le verbe הקדֿ, laissé sans traduction, est la 4e forme de וקדֿ = وقذ « arracher, enlever par force ». Les alliés ont réussi à reprendre les prisonniers sur les ennemis en retraite.

Ligne 13. מאנם est peut-être une erreur du lapicide pour מאתם « cent ». L'expression « héros » est trop pompeuse pour le modeste אסד « guerrier » sabéen. אסדם | בצֿעם sont des « guerriers alliés » non des « héros Baḍaïtes ». Le mot ארידן commence une nouvelle phrase et doit être séparé de בצֿעם.

Ligne 14. La traduction des mots כל | מחפדת | רידת « par toutes les forteresses raïdânites » repose sur deux inexactitudes, car d'un côté מחפד désigne une tour, de l'autre, רידת est la ville de Raïda, رَيْدة, au nord-ouest de Sanʿâ, et n'a

rien de commun avec Raïdân, רידן, château royal, près de Ḍhafar, à trois journées au sud de San'â. C'est certainement encore par inadvertance que les traducteurs considèrent le mot בצע dans l'inscription Hal., 449, ligne 2 et 3, comme le nom d'une ville, où « le roi de Maʿin et de Raïdân » fait creuser un puits ». La moindre attention fait voir que les fins de ligne manquent dans l'inscription alléguée et que le mot וריד (𐩥𐩧𐩺𐩵) qu'on change arbitrairement en ורידן doit être corrigé en ורתד (𐩥𐩧𐩻𐩵). Bref, les Badaïtes, aussi bien que le roi de Maʿin et de Raïdân, leur comparse, ne me semblent pas admissibles.

Ligne 15. La tentative de corriger צבעם en בצעם (p. 277) ne repose sur rien.

Voici la traduction des parties intelligibles de cette inscription :

N . . . et leurs fils Moḥammad [et] . . . Banu Masch'ar, ont voué à leur patron Taalab Riyâm^m . . . une statue d'or, par reconnaissance de ce qu'il a protégé et . . . Yabascha' des Banu Masch'ar dans tous les voyages, expéditions et com[bats . . . . . et il l'a protégé lorsque la troupe des Ḥimyarites (?) ont fait un carnage dans . . . . . et se sont emparés de la ville de Ḍahr. Et le roi . . . Yahar'isch, rois de Saba' et de Raïdân, ainsi que toutes les cités . . . ville de Ḍahr. Et ils les y assiégèrent jusqu'à ce qu'ils (les ennemis) eussent cherché la mort dans . . . qui s'étaient ralliés à leurs deux chefs, Yarîm et Barag, les Benî Bata' et Hamdân . . . coururent (?) après eux leurs deux chefs Schaf'-that Aschwa' et Yarîm Aï[mân] (?) et les atteignirent en ces lieux et leur enlevèrent leur captifs . . . . . 320 (?) guerriers alliés. Quant aux gens de Raïda, ils assiégèrent toutes les tours de Raïda et toutes les œuvres de défense des hommes de Raïda et leurs . . . citadelles (?) Ṣabi'^m et Baḍi'at^m, et ils apportèrent de toutes ces expéditions . . . . . et du butin qu'ils (les dieux) leur avaient accordé. Et aussi par reconnaissance de ce qu'ils sont intervenus (?) [et rendu possible de construire ?] la tour Dha-Sabaïân en pierres taillées, etc.

J. Halévy.

LETTRE DE M. RUBENS DUVAL

À M. BARBIER DE MEYNARD.

Monsieur,

M. le P. Bedjan, prêtre de la Congrégation de la Mission, dite des Lazaristes, dont le siège est à Paris, rue de Sèvres, n° 95, m'informe qu'il est parvenu à se procurer des manuscrits du bréviaire nestorien, dont on ne trouve que des parties dans les bibliothèques de l'Europe.

La publication de ce recueil, dont l'importance a été signalée par les différents missionnaires qui ont séjourné parmi les Nestoriens, et aussi par M. l'abbé Martin dans son livre de *la Chaldée*, aurait une double utilité :

1° Au point de vue scientifique, car le bréviaire est la source la plus sûre pour la connaissance des pratiques religieuses et des dogmes des Nestoriens, sur lesquels on a déjà écrit tant de livres et de mémoires; on y trouverait, en outre, une ample moisson d'hymnes anciens des Pères et notamment de saint Ephrem;

2° Au point de vue pratique, le bréviaire, tiré à un grand nombre d'exemplaires et vendu à bon marché, mettrait entre les mains des Nestoriens et des Chaldéens unis de la Perse et de la Turquie un livre indispensable au service régulier du culte et à l'instruction du clergé.

Le triste état dans lequel se trouve aujourd'hui l'Église nestorienne est dû en grande partie à la rareté des livres, qu'il est difficile de multiplier et de répandre à cause de leur volume considérable. Il est même à craindre que, si l'on n'y porte remède, les quelques manuscrits qui restent encore en Orient ne finissent par disparaître sans être reproduits, faute de copistes.

La collection de M. Bedjan se compose des manuscrits suivants :

1° Le *ḥoudra* ou *cycle*, contenant les offices des dimanches, des Rogations et du Carême, manuscrit sur papier, in-4° de 1100 pages, fait à Chosrâwa en Perse, le 5 juillet 1685, par le prêtre Yalda ;

2° Le *keškoul* ou *recueil général*, renfermant les offices des féries ; manuscrit sur papier, in-4° de 400 pages, fait à Aggacai dans le district de Van, par le prêtre Derman, le 15 juin 1781, pour l'église de Sainte-Croix de Birdouk ;

3° Le *guezza* ou *trésor*, contenant les offices des fêtes ; manuscrit sur papier, in-folio de 400 pages, fait à Chosrâwa, le 2 avril 1778, par Abraham, neveu du métropolitain Mar Ichoyab.

4° Le *mimra* ou *sermon*, recueil de leçons et prières pour les Rogations ; manuscrit sur papier, in-8° de 200 pages, fait le 20 janvier 1746 par le prêtre Audichu à Houvassan du Haut-Arni des Pinyancaïs.

Cette collection sera complétée par le *deḳdem-vadbhatar* ou l'*Avant-et-l'Après*, ou *Diurnal*, imprimé à Rome et à Mossoul, et les *mezmourin* ou *psaumes*, imprimés également à Rome et à Mossoul.

Quoique du rite latin, M. Bedjan est syrien par sa naissance et son éducation ; il connaît le rite oriental mieux que personne en Europe. Ses études théologiques et sa connaissance de la littérature et de la langue syriaques le désignent spécialement pour la publication du bréviaire qu'il diviserait, suivant l'ordre du rite latin, en trois parties comprenant : 1° le commun ; 2° le propre du temps ; 3° le propre des saints suivant les époques de l'année. Ce classement, qui lui paraît de toute nécessité, ne porterait pas atteinte au texte des livres ci-dessus énoncés, dont les divisions et les titres seraient scrupuleusement conservés.

Cette publication exigera non seulement des soins vigilants et persévérants, mais aussi des dépenses d'argent assez con-

sidérables. M. Bedjan, qui a déjà reçu de différents côtés des encouragements flatteurs, espère qu'il trouvera auprès des personnes que cette œuvre intéressera les ressources nécessaires pour la mener à bonne fin.

RUBENS DUVAL.

1[er] décembre 1883.

PUBLICATIONS NOUVELLES.

IBN-WADHÎH QUI DICITUR AL JAQUBÎ HISTORIÆ. Pars prior historiam ante-islamicam continens; Pars altera historiam islamicam continens. Edidit M. Th. Houtsma Lugd. Batav. apr. Brill. 1883. 2 vol. in-8°.

A CONCISE DICTIONARY ENGLISH-PERSIAN together with a simplified grammar of the persian language, by the late E.H. Palmer. Completed and edited by G. Le Strange. London. Trübner, 1883. In-12.

LA CIVILISATION DES ARABES, ouvrage illustré d'un grand nombre de gravures, par le D[r] Gustave Le Bon. Paris, Firmin Didot, 1884. Un beau volume in-4°.

MINHÂDJ AT-TÂLIBÎN « Le guide des zélés croyants ». Manuel de jurisprudence musulmane, selon le rite de Châfi'i. Texte arabe, avec traduction et annotation, par C. Van den Berg. Batavia, 1882. Tome I, grand in-8°.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1884.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

COMMENT ON DEVIENT PRETA,

PAR

M. Léon FEER.

Nous avons, pour qualifier l'avarice, des termes propres à inspirer le dégoût. L'adjectif « sordide », les substantifs « ladre » et « ladrerie », appliqués à cette disposition morale, sont, en effet, destinés à la présenter comme repoussante. Des expressions analogues ne paraissent pas exister en sanskrit; mais si les Indiens n'ont pas le mot, ils retiennent la chose, et ils sont fort enclins, lorsqu'il est question d'avarice, à parler d'immondices, de *sordes*.

Nous en avons des exemples dans la cinquième décade de l'Avadâna-Çataka.

1. HISTOIRES DE PRETAS.

L'avarice n'est cependant pas, à proprement parler, la caractéristique de cette décade. Le trait le plus constant des récits qui la composent est que tous les héros en sont des Pretas, une Pretî ou Preta

femelle dans six textes (2, 3, 4, 6, 7, 9) un Preta dans deux (1, 8), un groupe de cinq cents Pretas dans deux autres (5, 10)[1]. Les cinq cents Pretas du récit 10 n'y jouent qu'un rôle secondaire; le véritable héros de ce texte, Jambâla, n'est pas un Preta, mais il ressemble tellement aux êtres de cette classe que c'est à s'y méprendre[2].

La cinquième décade est donc véritablement (je l'ai déjà dit et je le répète), un *Preta-vastu* ou recueil d'histoire de Pretas, comparable au *Peta-vatthu* pâli qui compte 51 textes répartis dans 4 vaggos. On parviendra sans doute à identifier les dix récits de la cinquième décade de l'Avadâna-Çataka avec quelques-uns des textes du *Peta-vatthu;* mais nous pouvons, dès à présent, affirmer la correspondance de trois d'entre eux (6, 9, 10) avec cinq textes pâlis (II, 10; I, 6, 7; IV, 8, 9). Les récits sanskrits 9 et 10 se trouvent correspondre chacun à deux récits pâlis, parce que le *Peta-vatthu* nous offre, dans l'un et l'autre cas, deux récits fondés sur les mêmes données, se suivant et se ressemblant. Du reste, il y a, entre les textes sanskrits et leurs analogues pâlis d'assez grandes différences dans les détails, dans l'ordonnance du récit, quelquefois dans les noms propres. La correspondance et la communauté d'origine ne sont pas douteuses, les divergences de ré-

[1] Voir pour le résumé de ces dix récits, *Journal asiatique*, août-septembre 1879, p. 170-173.

[2] Voir l'histoire de Jambâla, *Journal asiatique*, avril-juin 1882, p. 355 et suiv.

daction sont sensibles. Il serait trop long d'établir un parallèle en règle, mais nous signalerons, selon que l'occasion s'en présentera, quelques-unes des différences ou des ressemblances.

Outre le Preta, dont la présence est indispensable, nos dix textes introduisent toujours un disciple ou auditeur (*Çrâvaka*) du Buddha. Deux de ces Çrâvakas deviennent Arhats dans le récit et y ont un rôle prépondérant ou important; ce sont : Jambâla, principal héros du récit 10, qui échappe à peine à la condition de Preta, et Uttara du récit 6, où il joue un rôle presque aussi important que celui de la Pretî sa mère. Le héros du récit 8 est à la fois Çrâvaka et Preta. Les autres Çrâvakas, qui sont Maudgalyâyana (1, 2, 3, 4, 5), Nandaka (7), Nâlada (9), jouent tantôt un simple rôle de spectateurs et de narrateurs, tantôt un rôle plus actif. Cette différence tient à celles de nos textes qui peuvent se distribuer en deux catégories bien distinctes.

Nous avons, en effet, comme dans la sixième décade sur les Devas, des textes où il n'y a pas de récit du temps passé. Dès lors, la cinquième décade se partage naturellement en deux classes : 1° les textes pourvus d'un récit du temps passé; il y en a six (1, 2, 3, 4, 7, 9); 2° les textes privés de récit du temps passé; il y en a trois (5, 6, 8). Le récit 10 fait toujours exception : il s'y trouve bien un récit du temps passé, mais relatif seulement au héros principal, qui ressemble aux Pretas sans l'être; il n'y en a pas pour les 500 Pretas de race qui figurent au

commencement du récit. Chaque groupe ou section a son plan spécial. Les récits du premier groupe se déroulent comme suit : Le Çrâvaka (Maudgalyâyana ou un autre) rencontre un Preta (ou une Pretî), et lui demanda la cause du triste état où il se trouve. L'infortuné refuse de s'expliquer et renvoie l'interlocuteur à Bhagavat.

Car, lorsque le soleil est levé, pas n'est besoin de flambeau.

Adityé hi samudgate na dîpena prayojanam.

Le Çrâvaka va trouver Bhagavat et raconte ce qu'il a vu. Le Buddha répond par une histoire du temps passé qui explique tout. Dans ces textes, le Buddha n'est jamais mis en présence des Pretas, il ne les connait que par ouï-dire et ne fait usage que de sa mémoire omnisciente. Dans les autres textes, ceux de la deuxième section, les héros ne sont pas Pretas au début, ils le deviennent dans le cours du récit. Ils sont mis en contact avec le Buddha, soit fortuitement, soit par l'intermédiaire d'un ou de plusieurs Çrâvakas, et ne restent pas à l'état de Preta; ils se relèvent et passent à une condition différente et supérieure, avec l'aide de ces mêmes Çràvakas et l'intervention plus ou moins directe du Buddha. On voit que l'économie de ces deux ordres de récits est bien distincte.

De ces textes divers nous dégageons un certain nombre de questions à étudier, de points spéciaux à examiner que nous rangeons sous ces quatre rubriques : 1° description et condition des Pretas;

3° cause qui les a réduits à la condition dans laquelle ils se trouvent; 3° relèvement des Pretas; 4° comment s'opère ce relèvement.

2. DESCRIPTION ET CONDITION DES PRETAS.

Qu'est-ce qu'un Preta? Un Preta est un mort, un être « parti en avant » (*pra* + *ita* « gone before ») éloigné, décédé. Mais ce décédé est vivant, c'est un revenant : il se meut, parle, a des besoins, souffre et gémit. Nos textes nous représentent les Pretas avec une bouche comme le trou d'une aiguille, un ventre comme une montagne, une longue chevelure et de longs poils pour tout vêtement, enveloppés de flammes, semblables à un arbre flambant, exhalant une odeur infecte et puante, souffrant de douleurs cuisantes qui leur arrachent constamment des cris. La faim et la soif sont leur plus grand tourment. « J'ai faim, mes amis! j'ai soif, mes amis! » s'écrie une Pretî. « Voici des excréments, dit une autre, je vais pouvoir me rassasier. » Ils ont faim et soif, mais ils n'ont rien à manger, ni à boire. Leur approche fait tarir les cours d'eau et dessécher les puits : pour eux, l'eau fraîche du Gange devient du sang; quand il pleut, c'est une pluie de charbons ardents qui tombe sur leur tête. Les lieux remplis d'immondices et d'excréments sont leur gîte habituel; s'ils peuvent obtenir quelque aliment, c'est là seulement qu'ils le trouvent, mais avec combien de peine!

Tel est le type commun du Preta : il peut subir certaines modifications selon les individus et les cas

particuliers. La Pretî du récit 7 joint à ses autres maux la cécité et le supplice consistant à servir de pâture à des corbeaux et à des vautours, à des chiens et à des chacals qui lui déchirent continuellement les chairs.

L'héroïne du récit 9 est une Pretî «semblable à une Raxasî de Yama», arrosée de gouttes de sang, entourée de squelettes comme si elle était au milieu d'un cimetière. Chaque jour et chaque nuit, elle accouche de cinq enfants qu'elle aime avec la dernière tendresse et qu'elle dévore aussitôt avec la plus féroce avidité. Le passage du groupe de Pretas du récit 5 est comparé à celui d'un tourbillon de vent. Les Pretas du récit 10 ne se nourrissaient que d'excréments et d'urine, de pus et de sang, mais ils vomissaient tout ce qu'ils mangeaient. Enfin, le Preta du récit 8 est caractérisé uniquement par la difformité de ses pieds, de ses mains, de ses yeux : il renaît Preta dans sa demeure; c'est-à-dire que, après sa mort, lorsqu'on veut procéder à ses funérailles, on est étonné de le voir debout, daus sa tenue habituelle, mais horriblement défiguré.

Nos textes nous présentent des Pretas isolés et des groupes, des sociétés de Pretas. Ces groupes sont tous les deux (il n'en est cité que deux) composés de 500 individus. Ce nombre de 500 n'est pas spécial aux Pretas. On a déjà pu voir que les bouddhistes l'affectionnent. Les marchands vont toujours par cinq cents; les naissances se répètent par cinq cents; il n'est pas étonnant que les Pretas se groupent par

cinq cents. Quant aux Pretas isolés, ils ne sont pas précisément solitaires; car il est dit dans plus d'un cas que le personnage qui les vit les avait rencontrés en se promenant chez les Pretas, c'est-à-dire dans un lieu où il y en avait beaucoup. Ceci nous amène à poser une question.

Où demeuraient les Pretas? Il est plusieurs fois question du monde (*loka*) des Pretas. Quelle est la valeur de cette expression? Désigne-t-elle une région spéciale habitée par les Pretas? Nos textes parlent des promenades de Maudgalyâyana, de Nandaka, chez les Pretas. Mais l'endroit n'est pas déterminé, ou plutôt il l'est, puisque l'un résidait alors à Râjagṛha, l'autre à Çrâvastî. Il est dit positivement que les 500 Pretas du récit 5 demeuraient entre Râjagṛha et Veṇuvana, c'est-à-dire aux portes de Râjagṛha, que ceux du récit 10 gîtaient dans les fossés de Vaiçâlî. Comme d'ailleurs la scène des autres récits est rattachée à un lieu déterminé, Çrâvasti (2, 8), Râjagṛha (3, 4, 6, 9), nous croyons pouvoir conclure qu'il y avait aux abords des grandes villes, dans les fossés mêmes ou dans quelque fondrière, quelque lieu retiré des environs, un asile pour les Pretas. Ce qui n'empêche nullement de supposer l'existence d'une partie du monde habitée par les Pretas en dehors de celle que les hommes occupent : seulement, nous n'avons aucun indice sur sa situation[1].

[1] Ce lieu est le Naraka appelé *Lokântarika* (Voir Hardy, *A man. of Budh.*, p. 47-58. Nos textes n'en disent rien.

Le Jâtaka pâli Mittavindaka[1] nous parle de palais fantastiques en planches, en argent, en or, en pierreries, situés dans la région du Midi, sur le chemin qui mène au lieu des supplices infernaux, et habités par des Pretîs assujetties à passer de semaine en semaine par des alternatives de jouissances et de souffrances. Ces mystérieuses Pretîs sont des Apsaras dans le Maitrakanyaka sanskrit, équivalent du Jâtaka pâli. Nous ne nous autoriserons certes pas de cette rencontre pour confondre les Pretîs et les Apsaras. Mais ces Pretîs de la version pâlie, évidemment élevées au-dessus de la condition ordinaire des Pretas, semblent avoir de l'analogie avec une classe d'êtres dénommés et jusqu'à un certain point décrits dans deux textes de l'Avadana-Çataka, — les Preta-mahard-dhikas (« ceux qui ont la grande puissance surnaturelle des Pretas », ou « les Pretas à la grande puissance surnaturelle »), Pretas, eux aussi, mais Pretas d'un ordre supérieur, et qui semblent être aux Pretas ordinaires ce que les Devas sont aux hommes. Nous aurons l'occasion d'en reparler.

S'il y a des Pretas rapprochés des dieux, il y a aussi des Pretas rapprochés des hommes, ou, pour mieux dire, des hommes qui diffèrent peu des Pretas. Tel est ce Jambâla du récit 10 qui, au moment de sa conception, communique à sa mère une odeur infecte, naît avec une vilaine couleur, un aspect repoussant, des mouvements désordonnés, des souil-

[1] Voir *Journal asiatique*, avril-juin 1878, p. 404.

lures sur tout son corps, se plaisant dans les immondices, y traînant sa chevelure, s'en remplissant la bouche, et n'ayant pas d'autre société que les 500 Pretas des fossés de Vaïçali. Le personnage correspondant du texte pâli (*Peta-vatthu*, IV, 8, 9) est bel et bien un Preta; et si le héros du texte sanskrit n'en est pas un, il ne vaut guère mieux.

On comprend qu'une situation semblable à celle des Pretas ne peut être que le résultat, la conséquence, le châtiment d'un crime. Voyons donc quels sont les méfaits dont la condition de Preta est la punition naturelle.

3. LES CRIMES DES PRETAS.

Nous avons déjà dit que ce sont des actes d'avarice; mais il faut entendre ce terme dans un sens à la fois plus restreint et plus étendu que celui que nous lui donnons habituellement. Le crime puni dans les récits de la cinquième décade s'appelle *mâtsarya*. Il est dit positivement que c'est à cause du *mâtsarya* qu'on renaît parmi les Pretas; et, dans tous nos textes, hors un seul, le *mâtsarya* est cité comme la cause de tout le mal et le vice qu'il faut éviter. Ce vice fut aussi celui des héros de deux autres récits, le vieil avare de Râjagṛha (VI, 1) qui renaquit serpent, et Lekuñcika (X, 4), qui porta comme homme la peine de ses méfaits. Ces deux textes et le 10e de la cinquième décade nous apprennent : 1° que l'on peut être puni du *mâtsarya* autrement qu'en renaissant parmi les Pretas; 2° que la renaissance parmi

les Pretas peut être la punition d'un vice autre que le *mâtsarya*.

Mâtsarya, dont l'étymologie n'est pas fort claire, mais où l'on distingue la racine *mat* « moi », désigne l'égoïsme et ses diverses manifestations, l'envie, la jalousie, le refus de faire participer les autres aux avantages dont on jouit soi-même, qu'il s'agisse d'argent ou de biens en nature. C'est précisément le contraire de la vertu appelée *Dânam* « la libéralité, le don ». L'homme atteint du *mâtsarya*, le *mâtsara*, est celui qui dit « moi, moi d'abord, moi tout seul [1] ». Il est décrit en ces termes qui reviennent plusieurs fois avec de légères variantes :

Égoïste, avare, incapable de rien lâcher de ce qu'il possède, de donner même la becquée à un corbeau ; quand il voit des nécessiteux, il endurcit son cœur.

Ce vice peut revêtir bien des formes et s'appliquer même au bien d'autrui. Ainsi, un grand industriel qui avait 500 pressoirs pour la fabrication du sucre, charge son intendant de donner du jus de canne à un Pratyekabuddha malade qui devait en prendre par ordonnance du médecin. Mais l'intendant se montre « avare du bien d'autrui », il songe que ce Pratyekabuddha pourrait revenir et faire une trop grande consommation du jus de canne de son maître. Pour s'en débarrasser il prend le vase à aumônes du malade, va uriner dedans et met à la surface un peu de

[1] Serait-il téméraire de voir dans la seconde partie du composé *sar*, *sarya*, la racine *sṛ* « aller ? » Le sens de *mat-sar* (*ya*) serait alors : « ad me eat ». (Que ceci) vienne à moi (et non à d'autres).

jus de canne (1). Un autre Pratyekabuddha n'est pas plus heureux avec la femme d'un Çresthî, qui, pour n'avoir pas à lui donner trop souvent la nourriture variée ordonnée par le médecin, prend le vase à aumônes, le remplit d'excréments et recouvre le tout de quelque comestible (4). Les héroïnes des récits 2 et 3, pour avoir agi d'une façon moins révoltante, ne valent guère mieux. Celle du récit 3 était près d'un puits avec sa cruche pleine : passe un Bhixu dévoré de soif qui lui demande à boire; elle refuse, sa cruche en serait « diminuée »! Voilà un cas de *mâtsarya* bien caractérisé; il n'y a pas d'avarice à proprement parler, ou la jeune fille n'est avare que de sa peine. Elle est égoïste, elle a peur de se déranger ou de manquer, elle ne veut rien donner : « Tout pour moi! » L'héroïne du récit 2 représente mieux l'avare tel que nous l'entendons. C'est une femme de maître de maison. Un jour, elle chasse, sans rien lui donner et en l'injuriant, un mendiant qui était entré chez elle : elle était coutumière du fait. Telle était encore la mère d'Uttara : elle ne donnait rien et s'opposait même aux libéralités de son fils. Après l'avoir empêché de se faire moine de Çàkya, elle gardait ce qu'il lui donnait sur le produit de son gain en la chargeant de le distribuer aux nécessiteux. Ainsi, au lieu de se conformer à ses instructions, elle accablait d'injures ces malheureux, les traitant de Pretas; et, à la fin de la journée, elle disait à son fils : « J'ai nourri tant de gens. » A sa mort, elle renaquit Pretî, son fils devint Bhixu, puis Arhat. Les

500 Pretas du récit 5 avaient été des Çreṣṭhis qui refusaient de rien donner et n'étaient prodigues que d'injures adressées non pas aux nécessiteux, mais à ceux qui leur donnaient; ils les traitaient de Pretas, comme la mère d'Uttara faisait pour ceux qui lui demandaient l'aumône. Quant aux 500 Pretas du récit 10, on ne nous dit rien de leurs méfaits passés.

Les héros des récits 8 et 7 ont ceci de particulier et même d'extraordinaire que ce sont des membres de la confrérie. Les membres de la confrérie semblent uniquement appelés à recevoir : on leur donne, ils ne donnent pas. Mais où le vice ne trouve-t-il pas à se nicher? Donc, le héros du récit 8 est un Çreṣṭhî vertueux, qui se fait initier, Bhixu modèle à d'autres égards, mais égoïste, gardant pour lui tout ce qu'il reçoit, se renfermant dans la jouissance exclusive et personnelle des biens qu'il a recueillis. L'héroïne du récit 7 avait été Bhixunî de Kâçyapa. Ses fautes avaient été nombreuses et variées; elles lui avaient valu une accumulation déplorable de punitions. Son premier tort avait été la négligence (*pramâda*), la mollesse (*cixâçaithilyam*) qu'elle avait mise dans l'instruction des Bhixunîs confiées à ses soins, en sorte qu'elle avait été traitée par elles d'« immorale » (*du : çîlâ*) : c'est pour cela qu'elle était renée Pretî. Brouillée par ce motif avec ses compagnes, elle avait refusé de leur faire part des dons qu'elle recevait : voilà pourquoi des oiseaux de proie et des animaux carnassiers la déchiraient à coups de bec et à belles dents. Non contente de refuser à ses compagnes leur

part de ses dons, elle les blâmait, et c'est pour cela qu'une odeur infecte s'était attachée à sa personne. Enfin les Bhixus ayant horreur d'une Bhixunî si perverse fermaient les yeux pour ne pas la voir : de là vient qu'elle était affligée de cécité.

Dans cette distinction et cette énumération minutieuse des fautes de notre héroïne et des punitions qui y sont attachées, le refus de partager les dons, ce en quoi consiste ordinairement le *mâtsarya*, est puni non, comme on aurait pu s'y attendre, par la renaissance parmi les Pretas, mais par la morsure des bètes féroces. La renaissance parmi les Pretas est donnée comme la punition de la mollesse dans l'enseignement. Cette mollesse est sans doute assimilée ici au refus d'enseigner la loi, qui est proprement le *mâtsarya* appliqué à la doctrine. En effet, on peut refuser l'instruction comme on refuse l'eau, le riz, le vêtement, on peut vouloir la garder pour soi tout seul. C'est bien là du *mâtsarya*. Du reste l'expression *Dharma-mâtsaryam* (« l'égoïsme, l'avarice à propos de la loi ») existe ; nous la trouvons au récit 2 de la dixième décade : ce fut un des péchés de Sthaviraka, l'enfant-vieillard né à soixante ans ; il n'en fut puni que par la difficulté d'apprendre et d'enseigner qui attrista sa dernière existence. Le châtiment de l'héroïne du récit 7 de la cinquième décade est bien plus rigoureux, Pourquoi cela ? Et d'où vient cette accumulation de supplices sur la tête de cette malheureuse ? On pourrait l'expliquer par sa qualité de Bhixunî qui est une circonstance aggravante. Mais cela

ne nous satisfait pas pas pleinement. Et d'ailleurs il resterait à demander pourquoi les textes ne sont pas aussi explicites et aussi complets relativement aux autres coupables qui ont joint à l'égoïsme l'outrage et le mensonge.

Le cas du récit 7 nous a détourné du *mâtsarya* proprement dit; revenons-y un instant. Trois personnages convaincus d'égoïsme, Jambâla (V, 10), l'avare de Râjagṛha (VI, 1), Lekuñcika (V, 10), échappent à la condition de Preta, et deviennent, le second Deva, les deux autres Arhats. Ils sont punis de leur vice, Jambâla par son goût pour les immondices, Lekuñcika par la faim, le vieil avare par une existence de serpent. Ce dernier cas s'explique par le caractère du personnage qui était un véritable avare. La garde de son trésor le rendait hargneux, méchant, colère; et la renaissance parmi les serpents est justement la punition de cette mauvaise disposition d'esprit. Quant aux autres, l'atténuation de leur supplice s'explique par leur repentir et leurs vertus; mais on y retrouve quelques traits de la condition de Preta, le contact des immondices et la faim. Comme il a déjà été question de ces personnages, nous n'avons plus à y insister.

Il nous reste à parler de l'héroïne du récit 9, de cette Pretî qui dévore incessamment les enfants dont elle accouche. Son crime avait été non pas le *mâtsarya*, mais le *îrṣyâ* « l'envie, la jalousie ». Il y a entre ces deux vices cette différence que le *mâtsarya* s'applique aux choses que l'on possède et dont on refuse

de faire part aux autres, tandis que le *îrṣyâ* se rapporte aux avantages dont on est soi-même privé, mais que d'autres possèdent et qu'on cherche à détruire, si l'on ne peut le leur enlever : tel est le crime de notre Pretî. Elle avait été l'épouse d'un Çreṣṭhî ; comme elle ne lui donnait pas d'enfants et qu'il désirait beaucoup en avoir, il prit une seconde épouse. Celle-ci ne tarda pas à devenir grosse, et l'épouse stérile, dominée par la jalousie (*îrṣyâ*), fit avorter sa rivale en lui administrant certain breuvage. Sommée de comparaître devant la parenté de sa victime pour se justifier, elle jura qu'elle était innocente, et, faisant des imprécations contre elle-même, demanda à renaître Pretî et à dévorer ses enfants si elle était coupable. Son souhait s'était réalisé. Cette femme avait donc commis un double crime ; un avortement inspiré par la jalousie, un faux serment conséquence de son premier forfait. Elle expiait l'avortement par la renaissance parmi les Pretas, le faux serment par ses tortures maternelles.

De cet exposé nous pouvons tirer les conclusions suivantes :

Le *mâtsarya* est proprement le refus de donner aux autres les choses dont ils ont besoin et que l'on possède soi-même. La renaissance parmi les Pretas est la punition ordinaire et, en quelque sorte, réglementaire du *mâtsarya*. Le *mâtsarya* peut être puni d'une autre manière moins rigoureuse ; mais cette atténuation est le résultat d'une sorte de compensation provenant du repentir du coupable ou des vertus

qu'il possédait; et le châtiment retient toujours quelque particularité de la condition de Preta. La punition par la renaissance parmi les Pretas peut s'appliquer à toute espèce de manifestation égoïste d'envie et de jalousie. L'avarice, en tant qu'elle implique de l'hostilité et de la haine pour ceux que l'avare suppose pouvoir lui ravir ses biens ou son trésor, semble devoir être naturellement punie par la renaissance parmi les serpents. Le refus d'enseigner la loi est une des formes du *mâtsarya*, et est puni, selon le cas, d'une renaissance parmi les serpents ou les Pretas, ou de quelque autre souffrance en rapport avec les circonstances particulières de la transgression.

4. DESTINÉE ET RELÈVEMENT DES PRETAS.

Existe-t-il pour les Pretas un moyen de sortir de l'état dans lequel ils se trouvent? Jusqu'à présent, nous avons vu des êtres arrivant ou devant tous arriver à un état plus ou moins heureux, l'état de Buddha, de Pratyekabuddha, d'Arhat, de Deva. Tous n'étaient par des modèles de vertu; quelques-uns avaient commis des fautes très graves et les avaient expiées par de cruelles souffrances. Mais tous nous sont représentés comme arrivés au port ou en bon chemin pour l'atteindre. Les moins bien partagés, ceux qui ne sont arrivés qu'à l'état de Deva, ont au moins atteint le degré de Çrota-âpatti, et d'ailleurs ils jouissent des douceurs de Svarga. Leur présent est satisfaisant, leur avenir n'a rien d'inquiétant. Les

héros de la cinquième décade, les Pretas sont les seuls qui soient dans une situation actuellement misérable, voués à une infortune, en apparence au moins, irrémédiable. Y a-t-il pour eux un moyen d'améliorer leur sort? Lekuñcika l'Arhat a passé tout un kalpa dans le Naraka. Les Pretas ne peuvent-ils pas espérer, à défaut d'une fin aussi heureuse, un soulagement à leurs tourments? Y a-t-il pour eux une délivrance?

Nous avons dit que six de nos textes sont pourvus d'un récit du temps passé. Ceux-là ne nous ouvrent aucune perspective sur l'avenir des personnages qui y figurent; même du passé, ils ne nous font connaître qu'une faible partie, le crime commis dans une seule existence. Les coupables sont, en général, présentés comme renés chez les Pretas sans qu'on entre dans aucun détail sur les diverses phases par lesquelles ils ont dû passer. Cependant le texte dit du héros du récit 1 qu'il « souffre dans le Saṃsâra des douleurs sans fin, et actuellement sous forme de Preta des douleurs intolérables. » Plus explicite sur l'héroïne du récit 3, il nous apprend qu'elle renaît constamment dans les Narakas, parmi les animaux, parmi les Pretas. Ces déclarations sont-elles spéciales à ces deux personnages ou peuvent-elles s'entendre de tous les autres? Comme il s'agit de l'homme et de la femme qui ont donné l'un de l'urine, l'autre des excréments à un Pratyekabuddha, on peut croire que la qualité des victimes de leur égoïsme et les circonstances de leurs méfaits ont motivé un châtiment

plus rigoureux. Cependant il est permis de douter. On peut se demander aussi si les Narakas, les animaux, les Pretas présentent une gradation. Supposé même que les termes de cette énumération soient placés au hasard, il doit y avoir un certain ordre dans les péripéties de l'existence de nos héros. La condition de Preta semble toucher de bien près à celle d'habitant des Narakas, quoiqu'elle soit peut-être préférable. L'animalité paraît correspondre à une situation moins mauvaise; mais il y a tant de diversité dans les conditions animales qu'on ne sait trop que penser. Nos textes soulèvent ici (il est vrai que c'est en passant) une question pour la solution de laquelle ils ne nous fournissent que des éléments insuffisants.

Quant à l'avenir, ces mêmes textes ne nous apprennent absolument rien : pas un mot qui donne à entendre que ces Pretas seront un jour affranchis de leur misère. Ils semblent condamnés à l'état de Preta à perpétuité. Mais pourquoi ces malheureux, dont plusieurs nous sont signalés comme ayant déjà porté dans un long passé la peine de leurs crimes, seraient-ils perdus sans espoir quand d'autres à peine moins coupables passent sous nos yeux à l'état de Preta et de l'état de Preta à un état meilleur? En effet, les textes où il n'y a pas de récit du temps passé nous font assister à un commencement de relèvement ou même à un relèvement complet pour les malheureux dont ils nous dépeignent les souffrances.

Les cinq cents Pretas des récits 5 et 10, dont les

premiers deviennent Pretas sous nos yeux, et dont les seconds le sont déjà, passent très rapidement à l'état de Deva et s'en vont chez les Trayastriṃçat sans que nous puissions nous rendre compte de cette métamorphose. Une fois installés au Svarga, ils en descendent suivant l'usage pour remercier le Buddha et obtenir un des degrés de perfection. Nous avons vu que ce degré est le Srota-âpatti ; les Pretas du récit 10 l'obtiennent indubitablement ; ceux du récit 5 l'obtiennent sous un autre nom ou acquièrent un avantage un peu différent : c'est ce que le texte appelle *Mahân-viçeṣa*, dont nous avons déjà parlé[1].

Tandis que les héros des récits 5 et 10 s'en vont par bande chez les Trayastriṃçat, les héros isolés des récits 6 et 8, la mère d'Uttara et le Çreṣṭhì de Çràvastî se rendent chez les Pretamaharddhikas. Les textes ne nous donnent pas une description de cette classe d'êtres. Nous voyons (6) la mère d'Uttara, bien que renée parmi eux, demeurer en communication avec son fils, venir voler de nuit les dons qu'il a faits à la confrérie, et recevoir un blâme public dans l'assemblée des moines. Il faut supposer qu'elle a le pouvoir de se transporter rapidement en différents lieux en vertu de la puissance surnaturelle que son nouvel état lui confère. Le récit 8 nous donne des Pretamaharddhikas une idée analogue à celle que nous nous faisons des dieux Trayastriṃçat. Le Çreṣṭhì-bhixu rené parmi eux vient

[1] Voir ci-dessus, p. 25-26.

faire visite au Buddha dans le même appareil que les personnages renés parmi les Devas; comme eux il écoute la loi et s'en va rempli de joie (*prasâdajâta*).

Ainsi les cinq cents Pretas de Vaiçâlî deviennent Devas, rendent visite au Buddha et s'en retournent Srota-âpannas, ceux de Râjagṛha deviennent Devas également, rendent visite au Buddha et s'en retournent avec la « grande distinction (*mahân viçeṣa*); le Çreṣṭhî-bhixu de Çrâvastî devient Pretamaharddhika, rend visite au Buddha et s'en retourne avec la joie au cœur (*prasâda*); la mère d'Uttara devient Pretamaharddhikâ, revient sur la terre, et s'en retourne dans sa nouvelle tribu avec un blâme formulé par son fils contre ses habitudes de vol, auxquelles elle a enfin renoncé. Il y a sans doute une gradation dans l'état moral de ces personnages, comme il y en a dans leur condition extérieure; mais tout cela est bien indécis. Les Pretamaharddhikas sont évidemment inférieurs aux Devas; mais ils ont avec eux de l'analogie. Ils doivent bien tenir encore quelque peu aux Pretas; mais ils n'en font plus véritablement partie. Car il est dit de ceux qui deviennent Pretamaharddhikas qu'ils « sortent du monde effrayant des Pretas » (*uttiṣṭhanti pretalokât sudâruṇât*). Il semble que les Pretas ne devraient pas renaître ailleurs que chez les Pretamaharddhikas. On a peine à comprendre qu'ils deviennent Devas. Ils sont par là assimilés a des personnages plus vertueux qu'eux-mêmes. N'est-il pas choquant de voir des êtres

entachés de *mâtsarya*, égoïstes et avares, devenir Devas et quelquefois même Srota-âpannas tout comme la jeune fille morte en cueillant des fleurs pour remplacer celles dont elle avait couvert le Buddha, comme Çrîmatî brutalement assassinée à cause des hommages que, malgré de graves difficultés, elle rendait au Stûpa du maître? Ces contradictions ne sont pas les premières que nous rencontrons; nous les signalons sans y insister.

Sur les trois textes pâlis que nous avons pu identifier avec trois de nos textes sanskrits, il en est un où il n'est pas question de relèvement (IV, 8) : c'est précisément celui dont le héros répond au Jambâla de l'Avadâna-Çataka. Tandis que Jambâla n'est pas même Preta et devient Arhat, son correspondant pâli est un Preta renforcé dont rien n'annonce le relèvement. Au contraire, les deux autres personnages, la mère d'Uttara (II, 10) et la mère qui dévore ses enfants (I, 6), parviennent à sortir de leur triste situation. On nous dit de la première qu'elle obtint les « prospérités divines » (*dibba-sampattiyo*), ce qui revient à dire, si je ne me trompe, qu'elle s'en alla chez les Devas; de la seconde qu'elle obtint les « prospérités magnifiques » (*uḷâra-sampattiyo*). *Uḷâra* est-il l'équivalent de *dibba?* Ou bien, *dibba* (= *divya* « divin »), se rapportant aux Devas, *uḷâra* (= *udâra* « magnifique »), devrait-il être rapporté aux Pretamaharddhikas parmi lesquels le personnage se serait rendu? Ce serait aller trop loin que de tirer une telle conclusion, et nous devons nous borner à constater

le laconisme de nos textes. Ils ajoutent que chacune des héroïnes vint rendre visite à l'auteur du changement opéré en sa faveur : la mère d'Uttara vint montrer ses « prospérités divines » au Sthavira qui les lui avait fait obtenir; la Pretî qui dévorait ses enfants vint de nuit se montrer à l'auteur de sa délivrance dont nous parlerons tout à l'heure. Dans aucun de ces récits le Buddha ne joue un rôle : les événements du premier sont postérieurs à son Nirvâna. Quant à ceux du second, on les lui rapporte, et il en fait le sujet d'une instruction.

On a vu en quoi consiste le relèvement des Pretas; on va voir maintenant de quelle façon il s'opère.

5, COMMENT S'OPÈRE LE RELÈVEMENT DES PRETAS.

Les cinq cents Pretas de Vaiçâlî étaient dans leur fossé. Bhagavat vient à passer. On sait l'effet produit par la vue de ce personnage. Les Pretas l'implorent, il apprend leurs besoins, la soif les qui dévore. De ses doigts jaillissent aussitôt cinq ruisseaux d'eau qui désaltèrent ces malheureux. Ils éprouvent envers leur bienfaiteur de bonnes dispositions (*prasâda*), meurent et renaissent chez les dieux. Ainsi la vue du Buddha, un prodige, de bonnes dispositions, voilà ce qui change le sort de ces misérables : tout cela nous est connu. Mais remarquons qu'il n'en faut pas tant aux hommes pour devenir Devas : les bonnes dispositions suffisent; le prodige n'est pas nécessaire, et, au lieu de rien recevoir du Buddha, ce sont eux qui lui donnent, au moins dans certains cas. Remarquons

en outre que nous ne savons rien sur les actes de ces Pretas ni sur les motifs qui ont pu leur valoir la faveur insigne dont ils sont honorés.

Mais leur cas est unique, et c'est d'une tout autre manière que les héros des textes 5, 6, 8, sont délivrés de la condition de Preta. Ces malheureux s'étaient perdus par un vice notoire; il faut expier les méfaits que ce vice leur a fait commettre. Mais de quelle manière? Par des dons tenant la place de ceux qui auraient dû être faits et ne l'ont pas été. Voici comment la chose se pratique :

Des parents, des amis font des dons spéciaux à l'intention des Pretas qu'il s'agit de délivrer. Le bénéfice moral, le mérite de ces dons est attribué non à ceux qui les font, mais aux Pretas en faveur et au nom desquels ils sont faits. Ce don, qui consiste en un repas offert au Buddha et à sa confrérie, est fait, soit à la demande des Pretas (V, 5, 6), soit par l'ordre de Bhagavat, à la suite d'un aveu de la faute par le coupable (V, 8); il porte les noms de *Chandaka-bhixaṇam* et de *daxiṇa*. Le premier terme rendu en tibétain par *dad-pa-dris* (« demande volontaire »), désigne la libéralité des parents et amis, la quête faite parmi eux, le second terme désigne l'offrande qui en est faite au Buddha et à ses moines; elle s'appelle en tibétain *yon-gyi rabs* (« série de dons »[1]). Les cinq cents Pretas du récit 5 et la mère d'Uttara assistent au repas donné en leur nom et à leur intention;

[1] Les expressions *yon-sbyin*, *yon-hbul* données par le Dictionnaire tibétain-sanskrit, semblent plus satisfaisantes.

pour le Çreṣṭhî-Bhixu du récit 9, on ne l'affirme pas, mais il y a lieu de le supposer[1]. L'effet de cette « aumône intentionnelle » (c'est ainsi que je traduis *Chandaka-bhixaṇam*), se manifeste lorsque le Buddha prononce la stance libératrice :

Que les mérites de ce don aillent à ce Preta (à cette Pretî, à ces Pretas), qu'il sorte promptement du monde effrayant des Pretas !

Ces dons faits par les uns pour le profit des autres sont dignes de remarque; ils ne sont pas sans analogie avec les quêtes faites parmi les pauvres pour traiter le Buddha et leur faire acquérir ainsi des mérites qu'ils ne pourraient avoir autrement. En effet, la quête analogue dont nous avons eu l'occasion de parler à propos des personnages qui deviennent Devas (VI, 5)[2], est appelée *Chandaka-bhixaṇam*, et ce même nom est donné à une quête faite par un personnage qui voulait se ménager cinq ans de séjour à l'école d'un Buddha.

Il est à remarquer que, dans le récit 6, Uttara fait des dons de vêtements même après que sa mère est devenue Pretamaharddhikâ, et la malheureuse vient les voler! Il s'agit ici d'une criminelle endurcie qui doit sans doute aux vertus de son fils de ne pas rester dans la condition de Preta d'où il est si diffi-

[1] La présence des Pretas au repas donné en leur nom paraît être de rigueur. Il semble qu'on soit autorisé à le conclure d'un épisode du Kandjour (Dulva III, 21-23). Voir *Annales du musée Guimet*, V, p. 288-291.

[2] Voir ci-dessus, p. 10.

cile de faire sortir et où elle semble vouloir obstinément demeurer.

Dans les textes pàlis c'est aussi par des dons faits aux moines que s'achète la délivrance des Pretas. L'àyuṣmat Revata donne de l'eau à la confrérie, lui distribue les aumônes recueillies, ramasse des loques dans les tas d'ordures, les lave, les coud et en fait des habits qu'il donne aux Bhixus, le tout au nom de la Pretì, mère d'Uttara ; et c'est à cela qu'elle doit les « prospérités divines » qui lui sont octroyées. Ce sont aussi des dons qui sauvent la mère vorace ; on comprend que des dons effacent les conséquences du refus de donner, on comprend moins bien qu'ils effacent un avortement ou un parjure. Mais la puissance du don est si grande! De tels mérites sont attachés au don qu'il peut purifier de tous les crimes. Le plus remarquable incident du cas qui nous occupe est que les Sthaviras qui, par pitié pour la Pretî, recueillent pour eux-mêmes des offrandes (*dakkhiṇâ* = Sk. *Daxiṇâ*), dont ils lui attribuent le mérite, s'adressent, d'après ses indications mêmes, à l'ancien mari de cette femme (car le récit pâli, au lieu de mettre comme le récit sanskrit un intervalle indéterminé, mais supposé considérable, entre le passé et le présent, les rapproche l'un de l'autre). Le mari est instruit de la chose ; et c'est lui, en définitive qui fournit à son épouse coupable le moyen de se relever. Il était bien juste qu'elle allât l'en remercier. Quant aux Sthaviras, ils ont été des intermédiaires compatissants et obligeants, récompenses

d'une bonne action par un bon repas. On voit que la science et la pratique des vertus et des vices, la récompense des unes et la punition des autres se rattachent toujours en dernière analyse à ce point capital : nourrir et entretenir la confrérie.

6. SPÉCIMENS.

Voici maintenant deux spécimens de nos textes; le premier est l'un des plus courts, le second sera suivi de son équivalent pâli. Selon mon habitude, je laisse de côté dans ma traduction les développements qui, se rencontrant dans d'autres récits, n'appartiennent pas en propre à nos textes.

L'EAU À BOIRE (PÂNÎYAM[1]), V, 3.

Le bienheureux Buddha . . . étant entré à Râjagṛha résidait à Veṇuvana dans l'enclos du Kalantaka.

Or l'âyuṣmat Mahâ-maudgalyâyana, faisant une promenade chez les Pretas, vit une Pretî semblable à un tronc d'arbre embrasé, couverte (uniquement) par sa chevelure, avec une bouche semblable au trou d'une aiguille, un ventre comme une montagne; elle était en flammes, tout en flammes, elle flambait et ne formait qu'une seule flamme, elle poussait des cris, et, tourmentée par la soif, elle éprouvait une douleur aiguë, cuisante, pénible, désagréable. Sa seule vue fait dessécher les cours d'eau et les puits; quand le Deva envoie la pluie, c'est une pluie de charbons et d'étincelles qui tombe sur sa tête.

Quand l'âyuṣmat Mahâ-maudgalyâyana la vit, il dit : Quel péché as-tu commis pour subir une telle douleur? La Pretî répondit : Vénérable Mahâ-maudgalyâyana, questionne sur ce

[1] Intitulé *toyam* « eau » dans l'Uddâna ou résumé du Chapitre.

point le bienheureux Buddha ; il te dira l'acte dont nous avons obtenu le fruit; après l'avoir entendu, d'autres êtres desormais s'abstiendront ici-bas d'actes coupables.

L'âyuṣmat Mahâ-maudgalyâyana se rendit au lieu où était Bhagavat. Or, en ce temps-là, Bhagavat, s'était relevé de la méditation où il avait été absorbé, etc. (*Prédication du Buddha douce comme le miel; question de Maudgalyâyana*).

Bhagavat dit : C'est une pécheresse que cette Pretî. Maudgalyâyana[1], tu désires entendre (raconter) l'acte (qui lui a valu) ce fruit ? Écoute ! Et vous, fixez-le bien et dûment dans votre esprit! je vais parler.

Autrefois, Maudgalyâyana, dans la voie du passé, dans ce (même) âge heureux où nous sommes, quand la vie des créatures durait vingt mille ans, le parfait et accompli Buddha nommé Kâçyapa parut dans le monde. Ce bienheureux Buddha, étant entré dans la ville de Bénarès, résidait à Ṛṣipatana, dans le parc des Gazelles.

Or un bhixu cheminait par là : il était tourmenté par la soif : il s'approcha d'un puits où se tenait debout une jeune fille qui venait de remplir sa cruche. Le bhixu lui dit : « Ma sœur, je suis tourmenté par la soif, donne-moi de l'eau ! » Mais l'égoïsme (*mâtsarya*) naquit aussitôt en elle : et, tenant ferme ce qu'elle possédait, elle répondit au bhixu : « Bhixu, quand tu devrais en mourir, je ne te donnerai pas d'eau; ma cruche en serait diminuée. » Alors ce bhixu, dévoré de soif, sans espoir, continua son chemin.

Pour avoir ainsi cultivé, développé, multiplié en elle-même l'égoïsme, cette jeune fille, après sa mort, renaquit chez les Pretas où elle éprouve des sensations de cette nature, douloureuses, aiguës, cuisantes, pénibles, désagréables.

En conséquence, Maudgalyâyana, voici ce que tu dois

[1] Le nom de *Maudgalyâyana* est constamment précédé de l'épithète *mahâ* « grand », excepté lorsque le Buddha lui adresse la parole. L'épithète est toujours supprimée quand le Buddha prononce ce nom.

apprendre : nous ferons des efforts énergiques pour renoncer à l'égoisme. Voilà, Maudgalyâyana, ce qu'il te faut apprendre.

Ainsi parla Bhagavat. Transporté de joie, l'âyuṣmat Mahâmaudgalyâyana et les autres, dieux, Garuḍa, Kinnaras, Mahoragas, etc., louèrent hautement le discours de Bhagavat.

LES ENFANTS (PUTRÂ), V, 9.

Le bienheureux Buddha . . . s'étant rendu à Râjagṛha, résidait à Veṇuvana, dans l'enclos du Kalantaka.

Cependant l'âyuṣmat Nâlada, s'étant levé de bon matin, ayant pris son vase et son manteau, entra dans Râjagṛha pour les aumônes. Après avoir circulé dans Râjagṛha pour les aumônes, il fit son repas; puis la question du repas et des aumônes réglée, il se mit en route. Ayant déposé son vase et son manteau, il s'en alla faire un tour parmi les Pretas.

Aux abords de la montagne du Pic des vautours, il aperçut une Pretî semblable à une Raxasî de Yama, arrosée de gouttes de sang, tout entourée de squelettes comme si elle était au milieu d'un cimetière. Nuit et jour elle accouche de cinq enfants, et telle est la douleur qu'elle éprouve que, malgré toute sa tendresse maternelle, la faim la contraint de manger ses enfants.

Alors le Sthavira Nâlada lui demanda ; « Quel mal as-tu fait pour subir une telle douleur ? » La Pretî répondit : « Certes, quand le soleil est levé, pas n'est besoin de lampe. Questionne Bhagavat sur ce sujet; il t'expliquera avec autorité l'acte dont nous recueillons le fruit. En l'entendant raconter, d'autres êtres désormais s'abstiendront d'actions méchantes. »

L'âyuṣmat Nâlada se rendit au lieu où était Bhagavat. En ce moment, Bhagavat . . . (*Prédication du Buddha douce comme le miel; question de Nâlada*).

Bhagavat répondit : « C'est une pécheresse, Nâlada, que cette Pretî . . . Autrefois, Nâlada, dans la voie du passé, il y avait dans la ville de Bénarès un Çreṣṭhi riche . . . (*Prière aux dieux pour avoir des enfants*). Il ne lui naissait ni fils ni fille.

Alors cette idée lui vint : Je prendrai une deuxième épouse; peut-être deviendra-t-elle enceinte. Il épousa donc une femme de même tribu que lui... (*grossesse de la nouvelle épouse*).

En la voyant honorée et traitée en favorite, l'ancienne maîtresse, la première épouse, fut en proie à la jalousie et se mit à réfléchir ainsi : si elle donne naissance à un fils, elle me causera des tourments, c'est immanquable. Il faut donc absolument imaginer un moyen, un expédient. — Or, comme on dit, celui qui caresse (ses propres) désirs ne recule devant aucune mauvaise action. Se précipitant donc en aveugle dans l'abime de la voie qui n'est pas désirable, elle commença par gagner la confiance (de sa rivale), puis lui administra une drogue abortive appropriée. La femme vertueuse ne l'eut pas plus tôt absorbée que son fœtus périt.

Alors la deuxième épouse assembla toute sa parenté; et la première épouse fut appelée à comparaître en jugement. — « Toi, lui dit-elle, après avoir gagné ma confiance, tu m'as donné une drogue abortive qui a fait périr mon fœtus. » — Alors la première épouse se mit à faire un serment au milieu de la parenté : « Si j'ai fourni une drogue abortive, je veux être Preti et dévorer mes enfants à mesure qu'ils naissent. »

Que penses-tu, Nâlada? Celle qui fut l'épouse du Çresṭhî, c'est précisément cette Preti (dont tu parles). Parce que, cédant à la jalousie, elle a donné un abortif, à cause de cela elle a repris naissance parmi les Pretas. — Parce qu'elle a fait un faux serment, par la maturité de cet acte, elle mange nuit et jour les enfants dont elle accouche.

En conséquence, Nâlada, il te faut faire des efforts pour renoncer aux péchés de parole, afin de n'avoir pas des torts comme ceux de cette Preti. Voilà, Nâlada, ce qu'il te faut apprendre.

Ainsi parla Bhagavat, etc.

Voici maintenant le texte pâli du *Peta-vatthu* qui correspond à ce récit de l'Avadâna-Çataka; il est accompagné de son commentaire :

CELLE QUI MANGE LA CHAIR DE SES CINQ ENFANTS (PANCAPUTTA-MAMSA-KHÂDIKA).

« Tu es nue, d'une vilaine couleur, etc. » Voilà ce que le maître, résidant à Çrâvasti, dit à propos d'une pretî qui dévorait ses cinq enfants.

Dans un village voisin de Çrâvastî était un propriétaire qui avait une épouse stérile. Ses parents lui dirent : « Ta dame est stérile; nous t'amènerons une autre jeune fille. » Lui, par affection pour sa femme, ne le désirait pas. Mais sa femme, ayant appris ce dont il s'agissait, dit elle-même à son (seigneur et) maître : « Maître, je suis stérile. Il faut faire venir une autre jeune fille afin que ta race ne soit pas retranchée. » Lui donc, persuadé par elle, en épousa une autre.

Par la suite, cette (seconde femme) devint enceinte. La femme stérile se dit : Quand elle aura un fils, c'est elle qui sera la maîtresse au logis. Elle en conçut de la jalousie, et, cherchant un moyen de la faire avorter, comme elle reçut un parivrâjaka et lui donna à boire et à manger, elle en profita pour faire administrer par lui à la (femme enceinte) une substance abortive.

Celle-ci donc, ayant avorté, le dit à sa mère. La mère convoqua sa parenté et lui apprit la chose. Les parents dirent à la femme stérile : « C'est toi qui l'as fait avorter. — Je ne l'ai pas fait avorter. — Si ce n'est pas toi qui l'as fait avorter, fais un serment. — Si je l'ai fait avorter, je veux, livrée à la mauvaise voie, vaincue par la faim et la soif, enfanter et dévorer soir et matin, sans me rassassier jamais, cinq enfants; (je veux aussi) être constamment couverte de mouches puantes. » — Elle mourut peu après ce faux serment et renaquit comme Pretî, sous la forme qu'on vient de dire, non loin de ce village.

La saison des pluies avait pris fin dans le pays. Des Sthaviras en marche pour aller voir le maître cherchèrent une retraite non loin de ce village dans un endroit ombragé de la forêt. Alors la Preti se fit voir aux Sthaviras. L'un d'eux le Sthavira Sangha, la questionna par cette stance :

Tu es nue, d'une vilaine couleur. — Tu sens mauvais; une puanteur s'exhale de toi. — Tu est couverte de mouches. — Qui es-tu, toi qui te tiens ici?

Alors la Preti, ainsi questionnée par le grand Sthavira, se déclarant elle-même et faisant connaître (la cause de) son trouble, lui répondit par ces trois stances :

Je suis une Preti, vénérable; — je suis la mauvaise voie, j'appartiens au monde de Yama; — j'ai fait une action méchante : — c'est pour cela que je suis allée dans le monde des Pretas.

Je mets au monde et je dévore — cinq enfants le soir et cinq autres le matin. — Et ils ne sont pas assez pour moi.

Je suis brûlée, consumée — par la faim jusqu'au cœur. — Je ne puis prendre de l'eau pour boire. — Vois la détresse où je suis tombée.

Le Sthavira, l'ayant entendue, demanda ce qu'elle avait fait :

Quel mal as-tu fait par le corps, — la parole ou la pensée, — que par le fruit de cet acte, — tu manges la chair de tes enfants?

Alors la Preti, disant au Sthavira l'acte qu'elle avait fait, parla ainsi :

Ma co-épouse était enceinte; — j'ai médité le mal contre elle. — Dominée par une pensée perverse, — je l'ai fait avorter. — Son fœtus de deux mois — s'écoula tout en sang. — Sa mère fut irritée contre moi — et me traduisit devant la parenté.

Elle me fit prêter un serment, — me fit faire des imprécations contre moi-même. — Et moi, je fis un serment terrible; — c'est en mentant que je le proférai.

Que je mange la chair de mes enfants, — si j'ai fait cela! dis-je. Et voilà le fruit de cet acte, — le double fruit de ce mensonge. — Je mange la chair de mes enfants, — parce que jadis je me suis souillée de sang.

Après avoir fait connaître le fruit de son action, la Preti dit encore au Sthavira : « Moi, vénérable, dans ce village même,

étant la femme du propriétaire un tel, j'ai fait, poussé par la jalousie, une mauvaise action, d'où vient que je suis née dans une matrice de Preta. Bien, vénérable! allez à la maison de ce propriétaire; il vous fera des dons, vous m'en attribuerez le bénéfice (*Dakkhinam*); et ainsi je serai délivrée du monde des Pretas.

Les Sthaviras, l'ayant entendue s'exprimer ainsi, eurent compassion d'elle. Réunis et groupés comme (les planches d') un radeau (?), ils entrèrent pour les aumônes dans la maison du propriétaire. Celui-ci, en les voyant, éprouva de bonnes dispositions, les fit asseoir et se mit à les nourrir d'aliments purs. Les Sthaviras racontèrent la chose au propriétaire et appliquèrent à la Pretî (les avantages de) ce (don). En cet instant même, la Pretî revint de son état de souffrance, prit un vase, emmena les Sthaviras, obtint des acquisitions magnifiques, puis se fit voir de nuit au propriétaire.

Alors les Sthaviras arrivèrent de proche en proche à Çrâvastî et soumirent le cas à Bhagavat. Bhagavat en fit un sujet de discours et enseigna la loi à l'assemblée qui s'était formée (à ce propos). Cette instruction fut utile à une grande foule.

ÉTUDE BIOGRAPHIQUE

SUR

TROIS MUSICIENNES ARABES,

PAR

M. Clément HUART.

Il est impossible de ne pas être frappé de la grande place que tiennent les femmes dans la société polie qui florissait à Baghdad sous les khalifes abbassides, dès que, guidé, non par des historiens lourds et maussades, mais par ces charmants conteurs qui ont nom Maçʿoùdi, Abou'l-Faradj el-Içfahâni, et même le rédacteur anonyme des *Mille et une nuits*, on soulève le voile qui nous cache la vie intérieure des Arabes. L'état actuel de la civilisation musulmane nous empêche souvent de considérer d'un juste point de vue, les mœurs de la Mésopotamie et de l'Iràq à cette époque; on est toujours tenté de croire que la sévérité apparente des mœurs et la réclusion des femmes, telles qu'elles existent aujourd'hui en Orient, ont été admises de tout temps comme loi fondamentale de l'islamisme. Ce qu'on nous raconte des journées et des nuits de Baghdad, des feeries de cette existence luxueuse, dont le souvenir persista si long-

temps dans les récits populaires que nous le retrouvons encore vivant, plusieurs siècles après, dans les contes d'origine égyptienne insérés dans le *Kitâb alf léïla wa léïla*, cette grande vie des parvenus de la conquête, civilisés par le frottement avec les populations d'une autre race qui habitaient la région du Tigre et de l'Euphrate, tout cela est de nature à nous faire soupçonner qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Au milieu de ces mille détails de la vie domestique, dont ces récits sont pleins, et qu'on retrouve encore aujourd'hui tels quels dans les pays musulmans, on sent une liberté d'allures et, disons le mot, une tolérance d'opinions et de conduite que l'Orient d'aujourd'hui a totalement oubliées pour verser dans une sorte d'affectation d'hypocrisie et de fanatisme.

Il était pourtant difficile à un musulman rigide de se mettre en contradiction avec son Prophète, qui avait prononcé à l'égard de la femme cette condamnation sans appel : « La pire des calamités que je laisse à l'homme après moi, c'est la femme[1] ». Aussi les moralistes sévères, qui ont écrit tant de livres pour prémunir leurs lecteurs contre les pièges incessants de l'esprit malin, n'ont-ils eu garde de déroger à ce principe. Sofyân a dit, en mettant ces paroles dans la bouche d'Iblis (le Diable) : « Ma flèche, qui ne manque jamais le but, c'est la femme »; et l'imâm Aḥmed : « Considérer la beauté de la

[1] Tradition rapportée par 'Oçâma ben Zéïd :

ما تركت فى الناس بعدى فتنةً أضر على الرجال من النساء

femme, c'est s'exposer aux flèches du démon ». Le sage ʿAli-ben-Abi-Ṭâlib renchérit encore sur l'opinion de ces censeurs moroses, au rapport du commentateur du *Naçiḥat el-Ikhwân*[1] : « Ô hommes, dit-il, n'obéissez jamais aux femmes en quoi que ce soit, et ne les appelez pas à vos conseils dans une affaire grave[2]. Si on les abandonne à leur propre direction, on les verra en effet troubler l'empire et désobéir au souverain. Dans leurs réunions, elles semblent n'avoir aucune religion, et la piété disparaît dans le paroxysme de leurs passions. Le plaisir qu'on éprouve à les fréquenter est peu de chose, et le trouble que la raison en ressent est considérable. Les meilleures d'entre elles ne sont que des misérables pécheresses, et les plus dépravées sont d'infâmes courtisanes. Quant aux femmes pudiques, elles brillent par leur absence. Elles possèdent trois défauts qu'elles partagent avec les Juifs : elles se plaignent de la tyrannie, alors qu'elles oppriment tout le monde; elles prêtent serment, tout en proférant des mensonges; elles font semblant de résister (aux désirs), tandis qu'elles ne demandent pas autre chose.

[1] Maçʿoud ben Hasan el-Hoseïni el-Qanâwi, qui a composé un commentaire sur le *Naçiḥat el-Ikhwân* d'Abou Hafç ʿOmar ben Mozaffar el-Halébi, surnommé Ibn al Wardi (Cf. *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot, v° Vardi), poème moral qui est d'ailleurs tout autant connu sous le nom de *Lâmiyyet ibn al-Wardi*. L'auteur de ce dernier ouvrage est mort le 17 dhou'l hidjjéh 749, âgé de plus de quatre-vingt-dix ans. — Il a paru une édition lithographiée du commentaire de *Maçʿoud ben Hasan* à Alexandrie, en 1288 de l'hégire.

[2] أمر عَيْش littéralement « une affaire vitale ou capitale ».

Dieu nous garde de leur méchanceté; évitez-les, même les plus honnêtes ! »

A ce portrait peu flatteur, à ces remarques déplaisantes d'un prédicateur revêche, on oppose les noms de Râbi'at el-Adawiyah, de Rîhâna l'Égyptienne, d'Omm-el-Khéïr et de tant d'autres, célèbres par leur piété et leurs vertus. L'austère théologien est heureux de pouvoir citer une conversion comme celle de cette servante, qui était joueuse de *ṭârr*[1] et qui, en passant par hasard près d'un lecteur du Qorân l'entendit psalmodier ce verset : « Certes l'enfer entoure les impies. » Dès qu'elle eut entendu ces paroles, la servante jeta le *ṭârr*, poussa un cri et tomba; quand elle eut repris ses sens, elle mit son instrument en pièces et embrassa la vie religieuse. Voilà le ciel en joie pour la conversion d'une pécheresse.

Ce n'est pas dans ces tableaux exagérés à plaisir que nous chercherons une image fidèle de la vie musulmane à l'époque qui nous occupe. Comme nous l'avons fait pour une précédente étude, c'est dans le *Kitâb el-Aghâni* que nous avons puisé la matière des trois bibliographies de femmes artistes, où nous avons essayé de rétablir quelques traits épars de leur histoire. Qu'on ne cherche pas un lien qui les rattache l'une à l'autre : de ces trois musiciennes, une seule, Maḥboûbèh, appartenait à l'entourage

[1] Sorte de tambour de basque. Voyez *Journal asiatique*, 6e série, t. V, 1865, p. 566, article de M. Barbier de Meynard; R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, v° طرّ; V. Largeau, *Le Sahara algérien*, dans le *Tour du Monde*, t. XLII, p. 6.

du khalife Motawakkil; des deux autres, Baçbaç était une des nombreuses esclaves que Yahya-ben-Nafîs entretenait chez lui, et 'Obaïdah semble avoir joui de la plus complète liberté. Ce sont donc trois types de femmes différents que nous avons étudiés, l'esclave d'un khalife, celle d'un riche particulier, et la courtisane libre. Le culte de la musique est le seul trait commun qui les réunisse; c'est aussi la seule excuse qui puisse nous faire pardonner de présenter au lecteur, comme un intéressant trio, ces musiciennes étrangères l'une à l'autre, et dont les aventures et le caractère sont passablement différents.

Qu'on nous permette une simple remarque en terminant. Qui n'a été frappé, en visitant Pompéi, de la ressemblance qui existe entre cette cité antique si heureusement préservée et une ville quelconque de l'Orient de nos jours? Ces rues étroites où il ne peut passer qu'un char à la fois, ces boutiques réunies sur les voies principales, ces maisons qui n'ont vue sur la rue que par de petites fenêtres à l'étage supérieur et dont le rez-de-chaussée ressemble si étonnamment à un cloître, de telle sorte que le *home* est entièrement séparé de la vie extérieure, ne les rencontre-t-on pas telles quelles à Alep, à Damas, au Caire? Quelle différence y a-t-il entre une échoppe de *cupediarius* et l'espace carré où se tient le *baqqâl?* Et, pour en revenir à notre sujet, nos chanteuses et nos musiciennes de Baghdad, qui vont charmer les loisirs des souverains et des simples particuliers, ne sont-ce pas les mêmes que ces *psaltriæ* sans les-

quelles il n'était pas de bonne fête autrefois? L'Orient peut et doit nous aider à comprendre l'antiquité classique. Il y a moins de différence qu'on ne le croit généralement entre ces deux phases du développement de la civilisation; les mœurs, les usages, la vie publique et domestique des anciens s'éclairent d'un jour nouveau quand on les soumet à une comparaison avec ce que nous pouvons voir encore dans ces contrées du Levant où l'humanité ne se modifie guère. Il y a là, croyons-nous, de précieux enseignements à tirer pour la connaissance intime de ces époques déjà si lointaines et auxquelles nous devons tant.

I.

MAHBOÛBÈH.

Maḥboûbèh, chanteuse du khalife Motawakkil, était une esclave d'origine étrangère, née à Baçra. C'était une femme-poète distinguée et possédant un génie naturel. Fadhl, la poétesse du Yémâma[1], pouvait à grand'peine la surpasser, d'autant plus que Maḥboûbèh était plus belle qu'elle, et se conduisait avec beaucoup plus de retenue. Elle fut donnée à Motawakkil, étant encore vierge, par 'Abdallah-ben-Ṭâhir[2]. Après la mort du khalife, elle resta un cer-

[1] Voyez *Journal asiatique*, janvier 1881.

[2] Abou 'l-'Abbâs 'Abdallah ben Ṭâhir ben Hoséïn mourut en 230 de l'hégire, après avoir été successivement gouverneur de l'Égypte, de la Syrie et de Dînawar. Il était aussi littérateur et musicien. Voir Maçoûdi, *Prairies d'or*, t. VII, p. 172, et Ibn-Khallikân, *Biographical Dictionary*, trad. par M.-G. de Slane, t. II, p. 49 et suiv.

tain temps sans que personne désirât la posséder. Outre son talent pour la poésie, elle chantait aussi, mais son chant était médiocre et n'atteignait pas à la parfaite beauté. « Ces détails, dit Abou'l-Faradj [1], nous ont été donnés par *Djaḥẓa*, qui les tenait d'*Aḥmed ben Ḥamdoûn.* »

D'après Maçʿoûdi [2], « son premier maître, un habitant de Ṭâïf, avait soigné son éducation, cultivé son intelligence, et l'avait enrichie des connaissances les plus variées. Elle faisait des vers qu'elle chantait en s'accompagnant sur le luth, et réussissait, en un mot, dans tout ce qui distingue les gens de mérite; aussi fut-elle bien accueillie de Motawakkil; il lui donna une place importante dans son cœur et lui accorda toutes ses préférences. » Nous allons voir jusqu'à quel point était allée l'intimité de leurs relations.

Djaʿfar ben Qodâma, qui cite l'autorité de ʿAli ben Yaḥya l'astrologue, lequel jouissait auprès de Motawakkil de la plus entière familiarité, et à qui le khalife ne cachait rien de ce qui se passait dans son harem et de ce qui s'y racontait, Djaʿfar ben Qodâma, disons-nous, rapporte que Motawakkil dit un jour à Ali ben Djahm : « Je suis entré chez Qabîḥah [3], qui avait écrit mon nom sur sa joue avec du *ghâlia* (sorte

[1] *Kitâb el-Aghâni*, éd. de Boulaq, t. XIX, p. 132.

[2] *Prairies d'or*, trad. par M. Barbier de Meynard, t. VII, p. 281-282.

[3] Cette esclave favorite de Motawakkil fut la mère de Moʿtazz. Il en est question dans le conte du changeur de Baghdâd publié par Kosegarten dans sa Chrestomathie.

d'onguent parfumé de couleur noire[1]). Certes, je n'ai jamais rien vu de plus beau que ce *ghâlia* tout noir sur cette joue entièrement blanche. Improvise-moi quelque chose sur ce sujet.» Or Maḥboûbèh était présente, mais cachée derrière un rideau. 'Abdallah ben Ṭâhir en avait fait présent au khalife, en même temps que quatre cents autres esclaves[2]. Dès qu'il entendit le désir exprimé par son maître, 'Ali ben Djaḥm demanda un encrier (pour rédiger son improvisation); mais jusqu'à ce qu'on le lui apportât et qu'il se mît à réfléchir, Maḥboûbèh, sans même réfléchir et sans étude préliminaire, improvisa les vers suivants :

وكاتبةٍ بالمسك فى الخدّ جعفرا
بنفسى مخطّ المسك من حيث أثّرا
لئن كتبَتْ فى الخدّ سطرًا بكفّها
لقد أَودعَتْ قلبى من الحبّ أسطرا
فيا مَنْ لمملوكٍ لملكِ يمينه
مطيعٌ له فيما أُسرّ واظهرا
ويا من مناها فى السريرة جعفر
سقى الله من سقيا ثناياك جعفرا

[1] Cf. Chéref-uddîn Râmi, *Anîs el-'ochchâq*, p. 53, note 2.

[2] D'après Maç'oûdi, qui rapporte aussi cette anecdote (*Prairies d'or*, trad. par M. Barbier de Meynard, t. VII, p. 283), ce cadeau n'aurait été que de deux cents esclaves seulement, et fut fait au khalife à l'occasion de son avènement au trône (*ibid.*, p. 281).

Voyez cette femme, qui a écrit sur sa joue, avec du musc, le nom de Dja'far[1]; l'instrument qui sert à tracer les lignes, où a-t-il été poser ses marques?

Si de sa main elle a tracé une seule ligne sur sa joue, il est bien vrai qu'elle a déposé dans mon cœur bien d'autres lignes faites d'amour.

Ô prince, qui daignes être l'esclave de ta propre servante, qui lui obéis dans tout ce qu'elle cache, dans tout ce qu'elle dévoile,

Ô Dja'far! toi qui es en secret l'unique objet des pensées de Qabîḥah, que Dieu t'accorde de t'abreuver à longs traits à la source de ses lèvres! (Mètre *ṭawîl.*)

Quand il entendit ces vers, ʿAli ben Djahm resta sans bouger, les yeux fixés à terre, et sans pouvoir articuler un seul mot. Motawakkil fit écrire l'improvisation de la chanteuse, et l'envoya à la musicienne ʿOraîb[2], qui en composa la musique. ʿAli ben Yaḥya nous rapporte les expressions mêmes dont ʿAli ben Djahm se servait en racontant cet épisode : « Quand j'entendis ces vers, je restai stupéfait; mes pensées s'entrechoquèrent, et je ne pus trouver un seul mot à dire. »

S'il faut en croire le témoignage d'Ibn-Khordâdbèh, ajoute Djaʿfar ben Qodâma, ʿAli ben Djahm se trouvait un jour auprès de Motawakkil, pendant que celui-ci était occupé à boire. Or le khalife donna à Maḥboûbèh une pomme enfermée dans une boîte,

[1] C'était, comme l'on sait, le nom propre de Motawakkil.

[2] Célèbre chanteuse qui fut favorite de Ma'moûn, ce qui la fit parfois surnommer *Mâ'moûniyya*. Cf. Kosegarten, *Liber Cantilenarum*, p. 28; Barbier de Meynard, *Ibrahim, fils de Mehdi*, page 20, note 2.

que celle-ci reçut et emporta dans l'endroit où elle avait coutume de se tenir quand le khalife buvait. Ensuite parut une servante qui appartenait à Maḥboûbèh et qui apportait à Motawakkil un billet. « Quand le khalife eut lu ce message, dit ʿAli ben Djahm, il éclata de rire et nous le passa; nous le lûmes à notre tour, et voici ce que nous y trouvâmes :

يا طِيبَ تفّاحة خلوت بها
تشعل نار الهوى على كبدى
أبكى اليها واشتكى دنفى
وما أُلاقى من شدّة الكمد
لَوْ أَنَّ تفّاحةً بَكَتْ لَبكَتْ
من رحمتى هذه ٱلتى بِيَدى
ان كُنْتِ لا ترحمينَ ما لَقِيَتْ
نَفْسى من الجهد فَآرْحِمى جسدى

Ô suave parfum de cette pomme que j'ai reçue en secret, et qui allume dans mon cœur le feu de la passion!

Je pleure en la voyant, je me plains de la maladie qui me consume et de la tristesse pesante qui m'oppresse.

Si une pomme pouvait pleurer, certes elle pleurerait en voyant la commisération avec laquelle je la traite;

Oh! si tu n'as pas pitié des souffrances et des peines qui viennent assaillir mon âme, épargne au moins mon corps! (Mètre *monçariḥ.*)

« Il n'y eut pas un des assistants, dit en terminant

le narrateur, qui n'approuvât ces vers et ne les trouvât admirables. Sur l'ordre de Motawakkil, Maḥboûbèh se mit à les chanter en musique, et la séance se prolongea tout le jour et se passa à boire du vin. »

« La beauté et la grâce de Maḥboûbèh étaient parfaites, dit Molâwi el-Haïthami, qui tenait également ces renseignements d'ʿAli ben Djaḥm [1]; son éducation ne leur cédait en rien; elle chantait admirablement. Le khalife la tenait en si haute estime qu'il la faisait asseoir derrière lui, cachée par une tenture, pendant les séances consacrées à la boisson; il passait sa tête sous la tenture et pouvait ainsi l'entretenir et la voir à chaque instant. Un jour, il se fâcha contre elle, la quitta et ordonna aux autres servantes de ne plus lui parler. Bientôt après sa passion renaissante le ramena de nouveau à Maḥboûbèh, et il voulut se raccommoder avec elle; mais sa grandeur l'empêcha de faire les premiers pas, et quant à elle, à cause de la distance qui les séparait, elle ne voulut pas lui témoigner la première la moindre bienveillance. Je me trouvais un jour de bonne heure chez le khalife, me dit une fois ʿAli ben Djaḥm; Motawakkil me raconta qu'il avait vu la veille en songe l'image de Maḥboûbèh, et qu'il lui avait semblé qu'ils

[1] *Aghâni*, t. XIX, p. 134. L'anecdote suivante se retrouve aussi dans Maçoûdi (*Prairies d'or*, t. VII, p. 281), quoiqu'un peu différemment racontée, et dans le dictionnaire biographique de Zehni-Éfendi (*Méchâhir-un-nisâ*, t. II, p. 208-209), où elle est très écourtée et où l'auteur n'entre dans aucun détail.

avaient fait la paix ensemble. — Que Dieu rafraîchisse ton œil (te rende heureux)! m'écriai-je, qu'il te fasse dormir après un bienfait et te réveille dans la joie! j'espère que cette réconciliation ne tardera pas à avoir lieu aussi dans l'état de veille. — Pendant que nous étions en train de converser, une servante [1] vint le trouver et lui dit un mot à l'oreille. « Sais-tu ce qu'elle vient de me dire ? reprit le khalife. — Non. — Eh bien, elle vient de m'annoncer qu'en passant près de la chambre de Maḥboûbèh, elle l'a entendue chanter. N'est-il pas étrange qu'alors que je suis fâché contre elle, elle n'en ait cure et se garde bien de faire les premières avances. Donc elle ne veut pas de raccommodement, puisqu'elle chante dans sa chambre. Allons, 'Ali, viens avec moi, et écoutons ce qu'elle dit. Motawakkil se leva, et je le suivis. Quand il fut arrivé à la chambre de la servante, il s'arrêta. Elle chantait à ce moment les vers suivants :

أُدورُ فى القَصْرِ لا أُرى احدًا   أَشكو اليه ولا يكلّمنى
حتّى كأنّى ركبتُ معصيةً   ليست لها توبةٌ تُخلّصنى
فهَلْ لنا شافعٌ الى مَلِكٍ   قد زارَنى فى الكرى فصالحنى
حتّى إذا ما الصباحُ لاح لنا   عاد الى هجره فصارمنى

Je circule dans ce palais sans rencontrer personne à qui me plaindre et qui veuille me parler; on croirait que j'ai

[1] D'après Maçoudi, cette esclave se nommait *Châṭir* (*Prairies d'or*, t. VII, p. 284).

commis quelque crime abominable dont le repentir ne saurait me laver. N'y a-t-il donc point d'intercesseur pour moi auprès de ce prince dont l'image est venue me visiter pendant mon sommeil et s'est raccommodée avec moi? Malheureusement, quand le matin a lui, il a disparu, me laissant dans le même abandon[1]. (Mètre *monçariḥ*.)

« Motawakkil, transporté de joie, fit un mouvement; Maḥboûbèh s'aperçut de sa présence, et elle ordonna à ses domestiques de sortir à la rencontre du khalife. Nous nous écartâmes et nous vîmes bientôt Maḥboûbèh s'avancer; elle raconta au khalife que, la nuit passée, elle l'avait vu en songe, qu'ils avaient fait la paix, et qu'à ce moment elle s'était éveillée, puis elle avait composé les paroles et la musique du chant que l'on venait d'entendre. Le khalife, de son côté, n'eut garde de ne pas raconter son rêve; puis ils firent effectivement la paix, et Motawakkil envoya à chacun de nous un présent et une pelisse d'honneur. Après le meurtre du khalife, toutes ses esclaves ne tardèrent pas à l'oublier excepté Maḥboûbèh, qui ne cessa d'être dans les larmes, de garder le deuil et de renoncer à tout plaisir jusqu'à ce qu'elle mourut. Elle a composé de nombreuses élégies sur Motawakkil. »

C'était vrai, et la fidélité gardée par la chanteuse

[1] Cette piece de vers est donnée également par Maçʿoûdi et par Zehni-Éfendi (*Méchâhir un-nisâ, loc. cit.*) avec quelques variantes peu importantes. Au 2e vers, les deux lisent أتيتُ au lieu de ركبت ; au 3e vers, شفيعُ, en déplaçant لنا et en le mettant après ce mot; au 4e vers, le *Méchâhir* lit, avec l'*Aghâni*, لاح au lieu de عاد qui est dans Maçʿoûdi.

à la mémoire de son maître est un fait bien digne de remarque. Ce ne fut d'ailleurs pas sans danger pour elle qu'elle renonça à la joie et aux plaisirs. « Les esclaves de Motawakkil, dit ʿAli ben Yaḥya l'astrologue, furent dispersées après le meurtre du khalife. Un certain nombre d'entre elles échut en lot à Waçîf, et parmi celles-là se trouvait Maḥboûbèh[1]. Un matin, leur nouveau maître ordonna de faire venir en sa présence les servantes de Motawakkil; cellesci se firent alors apporter des vêtements aux couleurs vives et brodés d'or, ainsi que des bijoux, et elles s'ornèrent et se parfumèrent, à l'exception de Maḥboûbèh, qui, comme si elle portait encore le deuil du khalife, se présenta les yeux rouges[2], sans ornements, et vêtue seulement de vêtements tout blancs et simples (en signe de deuil). Les esclaves se mirent à chanter et à boire, et Waçîf but et s'amusa. Ensuite, se tournant vers Maḥboûbèh : « chante », lui dit il. La servante prit le luth et chanta les vers suivants tout en pleurant :

أَيُّ عيش يطيب لى   لا أُرى فيه جعفرا
مَلِكًا قد رأَتْهُ عينى قتيلاً معفّرا
كلّ من كان ذا هيا   مٍ وحزنٍ فقد برا

[1] D'après Maçʿoûdi (*Prairies d'or*, t. VII, p. 285), « Mahboûbèh fut, avec d'autres esclaves de la cour, dévolue à la maison de Bogha l'aîné. » Nous retrouverons ce Bogha tout à l'heure dans le récit de l'auteur du *Kitâb el-Aghâni*.

[2] Littéralement : « sans collyre ».

غير محبوبة الّتى لو ترى الموت يُشْتَرَى
لاشترَتْه بملكها كلّ هذا لتقبرا
إنّ موت الكئيب أصلح من أن يعمرا

Comment la vie pourrait-elle m'être agréable, après que je n'y vois plus Dja'far, ce prince que mes yeux ont vu assassiné et roulé dans la poussière ?

Celles qui conservaient son amour et observaient son deuil se sont affranchies de cette obligation, excepté Maḥboûbèh, qui, si elle voyait la mort mise en vente,

S'empresserait de l'acheter au prix de ses propres biens, afin d'entrer au tombeau, car la mort est préférable à la vie pour celui qui est plongé dans d'ameres tristesses. (Mètre *khafîf*[1].)

Ces vers déplurent à Waçîf, qui songea à faire mourir Maḥboûbèh, mais Bogha, qui était présent, la lui demanda en cadeau; Waçîf ayant accédé à cette demande, Bogha affranchit l'esclave et lui ordonna de quitter la ville et d'aller s'établir où elle voudrait[2]. La chanteuse partit donc de Sâmarra et vint à Bagh-

[1] Maç'oûdi cite les cinq premiers vers de cette pièce, avec certaines variantes qui nous ont autorisé à présenter une traduction un peu différente de l'excellent travail de M. Barbier de Meynard. En se reportant au texte des *Prairies d'or,* t. VII, p. 285, on se rendra aisément compte des changements introduits, selon nous, par les copistes dans le texte qui nous paraît l'original.

[2] L'historien arabe qui a reproduit la même anecdote qu'Abou'l-Faradj el-Isfahâni nous donne ici une version passablement différente. D'après lui, « Waçîf, irrité de ce souvenir, envoya l'esclave en prison; elle y fut enfermée, et depuis on n'a plus entendu parler d'elle » (Maç'oûdi, *idem opus*, t. VII, p. 286).

dad, où elle vécut dans la plus profonde obscurité jusqu'à sa mort.

II.

ʿOBAÏDA LA JOUEUSE DE GUITARE (TOMBOR).

« ʿObaïda était une des meilleures musiciennes arabes, dit l'auteur du *Livre des chansons* [1], et elle avait une grande supériorité dans son art ainsi que dans la littérature. C'est Isḥaq qui le déclare, et un pareil témoignage suffit. » Abou-Hachiché la prisait extrêmement et ne faisait aucune difficulté de lui reconnaître tous droits à être qualifiée de « maîtresse en musique ». Elle avait à la fois un admirable visage et une voix des plus douces; Djaḥẓa la mentionne dans son *Livre des guitaristes* [2], et c'est son histoire que j'ai lue dans ce livre, en présence de Djaḥẓa lui-même, qui me dit : « Elle était une excellente musicienne; elle ne repoussait pas les hommages de ses admirateurs, et l'on n'a jamais vu dans le monde de femme qui aimât davantage à se parfumer. Elle était d'une virtuosité remarquable; on cite notamment le morceau suivant, chanté par elle sur le mode *ramal* :

كن لى شفيعا اليك إن خفّ ذاك عليكا

[1] *Aghâni*, XIX, p. 134.

[2] Abou 'l-Hasan Djaḥẓa Barméki, dépeint par ses ennemis et ses envieux comme un homme laid et avare (*Prairies d'or*, t. VIII, p. 261), mourut à Wâsiṭ en 326 = 937-938. Sa biographie est dans Ibn-Khallikân (*Biographical Dictionary*, t. I, p. 118).

وأعفنى من سؤالى سواك ما فى يديكا
يا من أعزّ وأهوى ما لى أهون عليكا

Sois mon intercesseur auprès de toi-même, si cela t'est facile, et épargne-moi le chagrin de demander à un autre ce qu'il est en ton pouvoir de me donner; ô toi qui m'es cher et que j'aime, pourquoi me traiter si légèrement? (Mètre *modjtathth.*)

Mohammed ben Mazyad ben Abi'l-Azhar rapporte que Hammâd ben Isḥaq, petit-fils du célèbre musicien Ibrahîm el-Mauçili, lui dit un jour : « ʿAli ben Haïtham el-Yazîdi[1] m'a raconté qu'Abou-Mohammed, c'est-à-dire mon propre père Isḥaq, avait coutume de le traiter familièrement, de l'inviter chez lui et de rechercher sa société. Un jour, celui-ci alla trouver un certain Abou'l-Hasan Isḥaq, mais ne l'ayant pas rencontré, il retournait chez lui, lorsqu'il vint à passer près de la maison où se trouvait Ali ben Haïtham, qui regardait dans la rue par une des fenêtres; dès qu'il l'aperçut il le salua, et voulut lui raconter une aventure qui lui était arrivée. « Te conviendrait-il, lui dit-il, de passer aujourd'hui chez moi? — Certes, répondit Ali, car il n'y a rien que j'aime davantage; mais je vais d'abord te raconter mon histoire, à moi; je ne veux pas te la céler davantage. — Voyons raconte-la. — J'ai chez moi, aujourd'hui, Mohammed ben ʿAmr ben Masʿada et Hâroûn ben Ahmed ben Hichâm; nous avons invité

[1] Docteur de la secte imamite et théologien célèbre parmi les Chiites. Cf. Maçoûdi, *Prairies d'or*, t. VI, p. 369.

ʿObaïda, la joueuse de guitare; elle est prête, et nous n'attendons plus que nos deux invités, qui vont arriver à l'instant. Va donc à la garde de Dieu; quant à moi, je resterai avec eux jusqu'à ce que tout soit bien en train, et puis j'irai te rejoindre. — Comment! tu ne m'offres donc pas une place chez toi? — Certes, si j'avais su que tu pusses prendre du plaisir à de tels divertissements, je n'aurais pas demandé mieux que de t'inviter. Si tu veux bien me faire ce plaisir, je t'en serai fort reconnaissant. — Je veux bien, d'autant plus que je désirerais entendre ʿObaïda; mais je poserai une condition. — Laquelle? — Si ʿObaïda me reconnaît, et que vous me demandiez de chanter quelque chose en sa présence, cela lui sera désagréable et elle ne voudra plus continuer. Ne faites donc rien de ce genre, et laissez-la chanter comme il lui plaira. — C'est bien, je ferai comme tu le désires. »

Isḥaq descendit alors de sa monture et la renvoya. ʿAli fit connaître à ses deux compagnons ce qui s'était passé, et ils promirent de ne pas dévoiler à ʿObaïda l'incognito d'Isḥaq. Après qu'on eût mangé tout ce qui avait été préparé, on fit apporter le vin et la chanteuse se mit à réciter ces vers sur lesquels elle avait composé une mélodie :

قريبٌ غيرُ مقتربِ ومُؤْتلف كمجتنبِ
لـه وَدّى ولى منـه دواءى الهمّ والكربِ
أُواصله على سبب [illegible] بلا سبب

ويظلمنى على ثقةٍ بأنّ إليه منقلبى

Lui qui est si proche de moi, il refuse de s'approcher davantage; lui qui est notre ami, on dirait qu'il nous évite. Il a mon amour, et moi, j'ai en partage la tristesse et le chagrin. Pour un certain motif, je cherche à le rencontrer, et lui me fuit sans aucune raison. Il me traite cruellement, parce qu'il sait bien que je dois revenir forcément à lui. (Mètre *wâfir*[1].)

Isḥaq, très content de ses vers, se mit à boire la moitié d'une bouteille. Puis ʿObaïda continua de chanter et Isḥaq de boire, jusqu'à ce qu'on eût bu sans interruption dix *noucf;* mais nous l'avions aidé dans cette besogne. Au moment où il se levait pour aller faire sa prière, Hâroûn ben Ahmed ben Hichâm dit à la chanteuse : « Malheur à toi, ʿObaïda! tu ne te soucies donc pas du moment où tu mourras? — Et pourquoi? s'écria la musicienne. — Connais-tu celui qui applaudissait tes chants et qui a tant bu pendant que tu faisais de la musique? — Non, certes. — Eh bien! c'est Isḥaq ben Ibrahîm el-Mauçili;

[1] Si l'on en croit un autre passage de l'*Aghâni*, t. XIX, p. 137, ces vers sont de la composition de ʿAléwiyé et de Mokhâriq. — ʿAléwiyé s'appelait en réalité ʿAli ben ʿAbdallah ben Séïf : son grand-père était originaire de la Sogdiane et avait été fait prisonnier et esclave dans l'expédition de ʿOthmân ben Wélid, sous le règne du khalife Othmân. Ishaq estimait fort ʿAléwiyé et le mettait même au-dessus de Mokhâriq (*Agh.*, t. X, p. 121), bien que le public fût d'un avis contraire. — Ibn-Khallikân, dans la biographie d'Ibrahim, fils de Mehdi, écrit à tort *Muhârik* dans des vers du poète Diʿbil el-Khozâï (*Biogr. Dict.*, t. I, p. 18). M. Barbier de Meynard a rétabli la véritable lecture, *Ibrahim, fils de Mehdi* (extrait du *Journal asiatique*, p. 111).

mais, de grâce, ne lui fais pas comprendre maintenant que tu l'as reconnu. »

Quand Isḥaq revint, la musicienne se remit à chanter; mais, comme saisie d'une sorte de crainte respectueuse en présence du grand musicien, elle brouilla tout et fit des fautes évidentes. Isḥaq, qui s'en aperçut, nous demanda si nous avions trahi son incognito; nous répondîmes que c'était vrai, et que Hâroûn ben Aḥmed était le coupable. « Levons-nous alors, dit Isḥaq, et allons-nous en; car je vois que cette nuit je ne goûterai aucun plaisir dans votre société, et que ni moi ni vous n'en retirerons aucun profit. » Il fit comme il avait dit, et nous quitta.

L'auteur du *Kitâb el-Aghâni* ajoute que Djaḥẓa lui avait déjà raconté la même anecdote, et lui avait affirmé qu'il la tenait d'un certain nombre de personnes, parmi lesquelles il citait Al-ʿAbbâs ben Abi-'l-ʿObaïs, et que les vers chantés par ʿObaïda dans cette séance étaient ceux qui figurent en tête de la biographie de l'artiste, et qui sont les suivants :

يا ذا الذى بعذابى ظلّ مفتخرا
هَلْ أنت إلّا مليكٌ جارَ إن قدرا
لولا الهوى لتجارينا على قَدَرٍ
وإنْ أُفِقْ مِنْهُ يومًا ما فسوف ترى

Ô toi qui ne cesses de te glorifier des tourments que tu me causes, ne sais-tu donc pas que tu n'es qu'un souverain

qui use de son pouvoir tyrannique? Sans cet amour, tu serais certainement d'accord (?) avec nous; mais si jamais je me réveille de cette passion funeste, gare à toi! (Mètre *basîṭ*.)

D'après les uns, ces vers auraient été composés par Wâthiq à l'occasion d'un de ses serviteurs contre qui il s'était fâché; mais suivant d'autres, ils seraient de la composition d'Abou-Hafç Chaṭrendji, tandis qu'une troisième leçon, également rapportée par le *Livre des chansons*, les attribue à Isḥaq ben Ibrahîm[1].

Le mérite et la science d'ʿObaïda étaient reconnus par ses contemporains, et, chose plus singulière, par ses rivaux eux-mêmes. Un jour, les joueurs de guitare se réunirent chez Abou'l-ʿAbbâs ben Rachîd, et parmi leur compagnie se trouvaient Masdoûd et ʿObaïda. Quand on pria Masdoûd de chanter un morceau, il refusa, sous prétexte qu'il était moins fort qu'ʿObaïda, et que celle-ci devait être considérée comme maîtresse ès arts musicaux; et il ne chanta pas jusqu'à ce que celle-ci eût terminé son chant. C'est Molâḥiẓ, ancien domestique d'Abou'l-ʿAbbâs ben Rachîd, qui entra plus tard au service de Saʿîd le Chambellan, qui a raconté ce fait au fils de son maître, Mohammed ben Saʿîd, dont Djaḥẓa en tenait le récit[2]. Ce dernier, qui est la principale autorité citée par Abou'l-Faradj el-Içfahâni, possédait la guitare d'ʿObaïda, que Djaʿfar ben el-Ma'moûn lui

[1] *Aghâni*, t. XIX, p. 137.
[2] *Aghâni*, t. XIX, p. 136.

avait donnée; sur le manche de l'instrument il y avait écrit le vers suivant, en caractères d'ébène :

كلّ شىء سوى الخيانة فى الحبّ يحتمل

On supporte tout en amour, excepté la trahison[1]. (Mètre *khafîf.*)

Djaḥẓa rapporte encore l'anecdote suivante, pour laquelle il se rencontre avec Djaʿfar ben Qodâma; mais il y a cette différence que le récit de ce dernier, qui est le plus complet, fut lu un jour par Abou'l-Faradj pendant qu'il suivait les leçons de Djaḥẓa, et c'est alors que celui-ci fit remarquer à son élève qu'il connaissait ce fait pour l'avoir aussi entendu raconter. « Aḥmed ben Tayyib es-Sarakhsi, disent-ils tous deux, nous a rapporté que ʿAli ben Aḥmed ben Bistâm el-Marwazi, qui était le fils de la fille de Chabîb ben Wâdj[2], s'était amouraché, alors qu'il était jeune,

[1] Cf. *Méchâhîr-un-nisâ*, t. II, p. 48.

[2] D'après l'*Aghâni*, Chabîb ben Wâdj était « l'un de ces hommes que le khalife Mançoûr fit cacher derrière son alcôve le jour de l'assassinat d'Abou-Moslim, en leur recommandant de sortir de leur cachette dès qu'ils l'entendraient frapper dans ses mains, et de tomber sur Abou-Moslim à coups de sabre; ce qui fut fait. » Maçʿoûdi, t. VI, p. 183, nomme cet individu Chabîb fils de Rawâh شبيب بن رواح et lui donne le surnom patronymique de El-Marwarroûzi المروّروذى (*ibid.*, p. 181). Les historiens arabes diffèrent sur la date de l'assassinat d'Abou-Moslim; Maçʿoûdi place cet événement en l'année 136 de l'hégire; Ibn-Khallikân le fait descendre jusqu'en l'an 137 (*Biogr. Dict.*, t. II, p. 107). — On sait qu'il y a deux villes de Merv : la plus grande et la plus célèbre est Merv-Châhidjân, et la plus petite, située à cinq jours de marche de la première est Merv-er-Roud, ou, suivant la prononciation généralement usitée

d'ʿObaïda la joueuse de guitare, et qu'il avait dépensé pour elle une fortune considérable. Or je lui écrivis pour lui demander des renseignements sur cette femme et pour savoir qui elle était et de quelle extraction. Il me répondit que ʿObaïda était la fille d'un homme appelé Çabâḥ, affranchi d'Abou's-Samrâ el-Ghassâni, commensal d'Abdallah ben Tàhir (cet Abou's-Samrâ faisait partie de ces hommes à qui Abdallah donna, un certain jour, cent mille pièces d'or à chacun); que Zobéïdi le joueur de guitare, le frère de Naẓm el-ʿAmyâ, était joint par un pacte[1] avec Abou's-Samrâ, dont Çabâḥ était l'ami; et quand Zobéïdi allait voir son compagnon et ne le rencontrait pas, il s'arrêtait chez Çabâḥ, le père d'ʿObaïda, y passait la nuit, buvait, chantait, enfin agissait entièrement avec lui comme un familier et un intime. ʿObaïda avait une belle voix et un excellent caractère. Un jour qu'elle entendit le chant de Zobéïdi, elle s'éprit follement de lui, et Zobéïdi, de son côté, après avoir entendu sa voix et reconnu ses aptitudes naturelles, lui donna des leçons et s'occupa fortement de son instruction. Quand le père de la jeune fille mourut, elle se trouva dans une triste position, et comme elle savait admirablement chanter en s'accompagnant de la guitare, elle se mit à aller faire de la musique dans les maisons particulières, en se

dans le Khorâsân, Merroûdh (Yâqoût, t. IV, p. 506). L'ethnique de la première est *Marwazi* et celui de la seconde *Marwarroûdhi* et *Merroûdhi*.

[1] احتلاف. Ce sens n'est pas donné dans les dictionnaires.

contentant d'une modique rétribution. Elle était jolie, agréable, enjouée[1]; ses affaires ne cessèrent d'aller en prospérant; elle acquit une certaine aisance; tout le monde désira l'avoir et l'entendre; mais ses mœurs se relâchèrent; les jeunes gens la recherchèrent, et elle ne repoussa pas leurs hommages.

« Le premier qui s'éprit d'amour pour elle fut ʿAli ben el-Faradj ez-Zadjḥî, frère d'ʿOmar; il était beau de visage et possédait une fortune considérable. Je voyais ʿObaïda chez lui; j'étais très lié avec lui à cause des parties d'équitation que nous faisions ensemble[2]. ʿObaïda eut d'ʿAli ben el-Faradj une fille; celui-ci fit alors de la chanteuse sa femme légitime pour ce motif[3]. Plus tard, cette femme se mit à ruser et à tromper son mari, à certains moments, sous divers prétextes, entre autres celui d'aller aux bains[4]; mais elle profitait de ses sorties pour aller retrouver ceux qui lui avaient fait des déclarations et qui lui plaisaient. Moi-même, je fus de ceux qui l'eurent pour maîtresse; j'étais alors un tout jeune homme et je venais d'hériter de mon père une fortune liquide considérable et des biens-fonds d'excellent rapport. Puis la fille qu'elle avait eu d'ʿAli ben el-Faradj mourut; cet événement coïncidait avec leurs malheurs et avec la gêne qui atteignit ʿAli. Celui-ci la répu-

[1] خفيفة الروح « à l'esprit léger ».

[2] Le texte imprimé porte : وكنا نتعاشر على الفروسة (Ce dernier mot se trouve dans le dictionnaire arabe de M. Biberstein-Kazimirski).

[3] Littéralement : « il la voila ».

[4] فكانت تحتال فى الأوقات بعله (lisez بعلّة) للحمام وغيره.

dia, et elle se mit à aller chanter en ville pour deux pièces d'or pendant le jour et deux autres pièces pendant la nuit; ensuite elle alla mendier les bienfaits d'Abou's-Samrâ et habita dans l'une de ses maisons; sa mère épousa même l'un des mandataires de l'ancien maître et bienfaiteur de Çabâḥ.

« 'Obaïda s'éprit ensuite d'un garçon de la famille de Hamza ben Mâlek, appelé Charâïḥ; il était possesseur de l'endroit appelé Sàbât Charâïh[1], à Baghdad, et savait très bien chanter en s'accompagnant de l'instrument à cordes appelé *mi'zafa*[2]; il avait un très beau visage que ne déparait aucun défaut; par malheur son haleine était forte. Quant à 'Obaïda, ses passions étaient si violentes qu'elle ne rebutait personne, depuis l'homme aux cheveux grisonnants jusqu'à l'adolescent à peine pubère; à ce point qu'elle

[1] C'est le même personnage qui, à un autre endroit, est nommé Charâïḥ el-Khozâ'i (t. XIX, p. 136), et le village dont il était le seigneur ou le patron est désigné comme un des marchés de Naçr سُوَيْقات نصر (tribu arabe bien connue). — D'après la définition donnée par Yâqoût (t. III, p. 3), par Djauhari et par Firoûz-Abâdi, le mot *sâbât* designe, chez les Arabes du désert, un toit placé entre deux maisons, et sous lequel passe la route : l'on sait qu'en Orient le *soûq* du moindre village, et souvent le café où les villageois se réunissent, sont abrités des rigueurs du soleil par un toit léger de poutrelles ou par une treille suspendue d'une maison à l'autre.

[2] Cet instrument, d'après la description qu'on en donne, devait ressembler à la *zither* hongroise, ou au *qânoûn* des Arabes de nos jours; il participait de la harpe et de la guitare, et chaque corde donnait un son spécial; il y avait onze et douze de ces dernières. Cf. Kosegarten, *Liber cantilenarum*, p. 110; Kiesewetter, *Die Musik der Araber*, p. 59; M. Barbier de Meynard, *Ibrahim, fils de Mehdi* p. 72, note.

s'était liée avec un jeune homme connu sous le nom d'Abou Karb ben Abi 'l-Khaṭṭâb, qui avait le visage couturé[1], le nez camus, était affreusement laid et basané. Comme on demandait à la chanteuse ce qui avait pu la porter à aimer Abou Karb, elle répondit : « J'ai connu toutes sortes d'hommes, excepté les nègres; or mon esprit répugne à la pensée de ces derniers; celui dont vous parlez est entre le noir et le blanc. En outre, sa maison effraie ceux que je ne ne veux pas recevoir (c'est pourquoi j'y demeure). Quand je le désire, il est disposé à accepter les soufflets dont je le gratifie, et il est toujours prêt à me servir d'homme d'affaires. »

Le narrateur ajoute encore les détails suivants : « ʿObaïda avait un esclave qui était son amant; on l'appelait ʿAli, et on l'avait surnommé طيرَ عبيدة. Quand la musicienne se trouvait seule au logis et qu'elle ressentait les ardeurs de la passion, elle se livrait avec lui à d'infâmes débauches. On disait de cet esclave : « Il est comme le mulet du meunier, qui sert à porter le blé et à le moudre, et sert aussi de monture à son maître. » ʿAmr ben Bâna[2], quand il avait chez lui quelques amis, invitait cette femme à venir chanter chez lui et à mêler sa voix à celle de ses propres esclaves; c'est chez moi qu'il l'avait con-

[1] مشرّك, proprement : découpé en courroies.

[2] Chanteur de Baghdad. On peut voir, dans le mémoire de M. Barbier de Meynard sur Ibrahim fils de Mehdi, une curieuse appréciation de son talent faite par Isḥaq, fils d'Ibrahîm Mauçilî (p. 85). Cf. également Ibn-Khallikân, t. II, p. 144.

nue, car un jour qu'il avait envoyé son domestique pour m'inviter à venir chez lui, ce dernier vit la chanteuse chez moi et alla en parler à son maître, qui m'écrivit alors pour me demander d'amener ʿObaïda avec moi, ce que je fis. Il y avait dans la maison Moḥammed ben ʿAmr ben Masʿada, El-Ḥârith ben Djoumʿa, Ḥasan ben Soléïman el-Barqî, et Hâroûn ben Ahmed ben Hichâm; ils furent tous pris du désir d'entendre ses chants, et la pressèrent au point de l'importuner; les servantes de notre hôte conçurent également une forte inclination pour elle, de sorte qu'elle ne s'en alla pas sans avoir joint tous les membres de la réunion par une amitié durable. Les servantes d'ʿAmr ben Bâna, qui désiraient l'entendre, pressaient chaque jour leur maître de la faire venir, et celui-ci répondait : « Envoyez dire à Ali qu'il nous l'amène, car il l'aime, et il est en outre mon ami intime; mais je crains qu'il ne s'imagine que je cherche à gâter ses bonnes relations avec la chanteuse. » En réalité, il n'en était rien; la seule raison pour laquelle ʿAmr parlait ainsi, c'est qu'il était obligé de donner deux pièces d'or chaque fois que la musicienne venait chez lui, et c'était un des hommes les plus avares qu'il existât. »

Isḥaq ben Ibrâhim ben Moçʿab désirait fort l'entendre, mais il se l'interdisait à cause de son orgueil, de sa superbe à la Barmékide[1], et parce qu'il craignait que si Moʿtaçem eût connaissance de sa fantaisie il ne l'en réprimandât sévèrement.

[1] برمكية.

ʿObaïda mourut d'une hémorragie, qui prit de si grandes proportions qu'elle la fit périr. Un poète, que certains prétendent être Isḥaq lui-même, a dit sur cette artiste :

أَمْسَتْ عبيدة فى الاحسان واحدةً
فالله جارٌ لها من كلّ محذورِ
من أُحسنِ النّاس وَجْهًا حينَ تبصرها
وأُحذق الناس إن غنت بطنبورِ

La perfection d'ʿObaïda est unique au monde; que Dieu la préserve de tout malheur!

Quand on la regarde, elle semble la plus belle des femmes; elle en paraît la plus adroite, quand elle chante en s'accompagnant de la guitare. (Mètre *basît*[1].)

Moḥammed ben ʿAbdallah ben Mâlek el-Khozaʿî, dont le récit nous est transmis par Djaʿfar ben Qodâma, raconte qu'il entendit Isḥaq dire : « L'art de la guitare, quand il cherche à dépasser ʿObaïda, n'est plus que du délire. »

III.

BAÇBAÇ, L'ESCLAVE D'IBN-NAFÎS.

« Baçbaç était une esclave métisse[2] de Médine, au visage doux et au beau chant », dit Abou 'l-Faradj

[1] Ces vers ont été aussi reproduits par le *Méchâhîr-un-nisâ*, t. II, p. 47.

[2] جارية مولّدة. On sait que ce terme de *mowallad* désigne les en-

el-Içfahâni[1], qui la considère comme une des chanteuses arabes du premier rang. Yaḥya ben Nafîs était son maître; d'autres ont prétendu que c'était Nafîs ben Mohammed; c'est une erreur, la première version est préférable. Ce personnage avait à son service des chanteuses; les *chérifs* de Médine venaient le voir et assister à ses concerts vocaux. Il lui arriva à ce sujet certaines aventures que nous citerons plus loin. Parmi ces chanteuses, Baçbaç était la plus précieuse et la plus avancée dans son art. « Ibn-Khordâdbèh, dit le compilateur de l'*Aghâni*, mentionne que le khalife Mehdi l'acheta, alors qu'il n'était encore qu'héritier présomptif du trône, pour une somme de dix-sept mille dinârs, en cachette de son père; elle lui aurait donné comme fille ʿOlayya bint el-Mehdi; mais d'autres historiens ont prétendu qu'Ibn Khordâdbèh s'était trompé, et que l'esclave achetée par Mehdi pour cette somme était une autre que Baçbaç, et qui fut réellement la mère d'ʿOlayya. Hâroûn (ben Mohammed ben ʿAbd el-Mélik) Zayyât rapporte, au dire d'Ibn Qaddâḥ, que c'était Meknoûné, connue aussi sous le surnom de l'*Esclave merwânide*, bien qu'elle n'eût rien à faire avec la famille de Merwân ben el-Ḥakam; elle fut la femme de Ḥoséïn ben ʿAbdallah ben ʿAbbâs; elle était à Médine, la plus belle entre toutes les esclaves, bien qu'elle eût un léger défaut : les parties charnues de son

fants nés, sur le sol arabe, de parents, l'un de race indigène pure et l'autre de race étrangère.

[1] *Aghâni*, t. XIII, p. 114.

corps étaient assez maigres; ceux qui voulaient la plaisanter se moquaient d'elle en lui criant : طست طست (littéralement « bassin »). Elle avait toutefois une belle gorge et un corps bien formé, qu'elle montrait volontiers, en disant : « Peut-on voiler ceci ? »[1]. Elle fut achetée, pour le compte de Mehdi et du vivant de son père, pour la somme de cent mille *dirhems;* puis elle s'empara de son esprit à tel point que Khaïzorân[2] disait : « Mehdi n'a jamais possédé d'esclave qui me soit plus désagréable. » Sa situation resta cachée à Mançour, père de Mehdi, jusqu'à ce qu'il mourût; elle eut, de Mehdi, ʿOlayya Bint el-Mehdi. Si ce fait est vrai, il est inutile de réfuter le dire d'Ibn Khordâdbèh. »

Il est, en effet, généralement admis qu'ʿOlayya était fille de Meknoûné et non de Baçbaç[3].

On raconte que cinq compagnons, nommés Mohammed ben Yaḥya (ben Zéïd ben ʿAli ben el-Hoséïn), ʿAbdallah ben Yaḥya (ben ʿAbbâd ben ʿAb-

[1] ويُكَنّ هذا, par une allusion à son propre nom, مكنونة « la voilée ». Le texte imprimé de l'*Aghâni,* t. XIII, p. 114, porte par erreur ولكن هذا; mais on retrouve la bonne leçon dans un autre passage qui reproduit presque identiquement le texte de celui-ci, t. IX, p. 83, en tête de la notice particulière d'ʿOlayya bint el-Mehdi.

[2] Khaïzorân avait été longtemps la favorite de Mehdi; elle eut de lui, comme on sait, Hâroûn er-Rachîd. Cf. *Ibrahim fils de Mehdi,* par M. Barbier de Meynard, page 5 du tirage à part.

[3] Voyez *Ibrahim fils de Mehdi,* p. 8, note 2. — Sur le peu de foi que l'auteur de l'*Aghâni* ajoute en général aux renseignements d'Ibn Khordâdbeh, qui, en dehors de ses travaux géographiques, s'était occupé de l'histoire des khalifes musiciens, on peut comparer avec le présent passage ce qu'en dit M. Barbier de Meynard, *ibid.,* p. 70, note 1.

dallah ben Zobéir), ʿAbdallah ben Moçʿab Zobéïri, cousin du précédent, Abou Bekr ben Mohammed ben ʿOthmân Rab ʿì, et Yaḥya ben ʿAqaba, convinrent ensemble d'aller trouver Baçbaç; mais, par malheur, au moment où ils allaient mettre leur projet à exécution, le premier d'entre eux, Moḥammed ben Yaḥya, qui était un des amis d'Îsâ ben Mousâ, fut obligé de se rendre en hâte à Koûfa. A cette occasion, un des cinq compagnons, ʿAbdallah ben Moçʿab composa les vers suivants :

أَرائحٌ أنّتَ أبا جعفرٍ   من قبل أن تسمع من بصبصا
هيهات أن تسمع منها اذا   جاوزَتِ العيسُ بلا الأَعْوصا
فَخُذْ عليها مجلسى لذّةً   ومجلسًا من قبل ان تشخصا
أُحلفُ بالله يمينًا ومن   يحلفُ بالله فقد أُخلصا
لو أنّها تدعو الى بيعة   بايعتها ثم شققت العصا

Est-il possible que tu nous quittes, ô Abou Djaʿfar, avant d'avoir entendu le chant de Baçbaç?

Hélas! tu ne l'entendras plus qu'après que les chamelles au poil fauve pâle t'auront fait traverser de nouveau cette route semée de périls.

Jouis donc de cette séance de plaisir que je t'ai promise, une seule séance avant de partir.

Je jure devant Dieu (et tu sais que celui qui prend Dieu à témoin de son serment est forcément sincère),

Que si elle m'invitait à une séance solennelle (où elle se ferait proclamer reine), je lui prêterais serment de fidélité, et que seulement ensuite je me séparerais d'elle[1]. (Mètre *Sarîʿ*.)

[1] Littéralement «je fendrais le bâton», ainsi que font les guides

D'autres personnes prétendent toutefois que, dans cette pièce de vers, l'auteur adressait la parole à *Abou Dja'far* el-Mançour (le khalife, père de Mehdi), lorsqu'il fit le pèlerinage sacré et passa par Médine lors de son retour, et non à *Abou Dja'far* Moḥammed ben Yaḥya ben Zéïd [1].

Voici ce que dit Isma'îl ben Younous le Chiïte : « Je tiens d''Omar ben Chebbèh, qui l'avait entendu dire à Moḥammed ben Sélâm, d'après Mousâ ben Mehrân, qu'il y avait à Médine une chanteuse appartenant à la famille de Nafîs ben Moḥammed [2], et nommée Baçbaç. Son maître était prince du château de Nafîs [3], celui sur lequel un poète a composé les vers suivants :

شاقنى الزائرات قصر نفيس   مثقلات الأعجاز قُبَّ البطون

يتربّعْنَهُ الربيع وينزلْنَ إذا صِفْنَ منزل الماجشون

Ces belles visiteuses du château de Nafis m'ont rempli l'âme de désirs, grâce à leur croupe pesante et à leur taille mince.

Elles y passent le printemps tout entier, et lorsqu'elles y

des caravanes lorsqu'ils se séparent. Sur cette expression, voir les *Séances de Harîri*, 1re édition, p. 34.

[1] *Aghâni*, t. XIII, p. 114.

[2] Nous avons vu plus haut que le compilateur de l'*Aghâni* se prononce pour la version qui donne pour maître à notre héroïne, non pas Nafîs ben Mohammed, mais Yahya ben Nafîs.

[3] Ce château, construit par un riche négociant qui lui donna son nom, est situé à peu de distance de Médine, sur le territoire des Banou-Soléïm. Voir Wüstenfeld, *Das Gebiet von Medina*, Göttingen, 1873, p. 25.

sont gênées (par la trop grande chaleur), elles vont habiter chez Mâdjochoûn[1]. (Mètre *khafîf.*)

« ʿAbdallah ben Moçʿab, arrière petit-fils d'ʿAbdallah ben Zobéïr, la venait voir et écoutait ses chants, ainsi que le faisaient d'autres jeunes gens de la tribu de Qoréïch. Ce même ʿAbdallah ben Moçʿab, lorsque le khalife Mançoûr, à son retour du pèlerinage de la Mecque, passa par Médine, composa les vers déjà cités où il parle de prêter serment de fidélité à

[1] Le texte de l'*Aghâni* contient ici une digression lexicographique dont nous donnons la traduction dans cette note. Voici ce qu'il dit : « Le verbe تربّع signifie habiter un endroit pendant le printemps; le lieu où la tribu campe dans cette saison se nomme مُتربّع, à preuve ce vers d'un poète :

أمن آل ليلى بالملا متربع   كما لاح وشمٌ فى الملا متربع

(Ce vers, écrit sur le mètre *tawil*, est obscur). — Mâdjochoûn est le surnom d'un habitant de Médine qu'on cite comme ayant rapporté des traditions du Prophète; c'est un sobriquet dont l'avait affublé Sékina, fille de Hoséïn (fils d'ʿAlî ben Abi-Tâleb), qui avait emprunté à la langue courante un mot désignant une couleur rougeâtre employée en teinture; telle était en effet la couleur de sa peau. L'on dit que Sékina ne donna jamais de surnom à qui que ce fût qui ne lui restât. Le fils de cet homme même, dont le dire est répété successivement par Moçʿab Zobeïri, par Ahmed ben Zobéïr et par Hasan ben ʿAli, raconte qu'il vit une fois Sékina chez son père, et l'entendit s'écrier : Voilà l'homme *mâdjochoûn* ! ce qui est le nom d'une teinture jaune mélangée de rouge (orangé); et le surnom lui en resta. ʿAbd-el-ʿAzîz raconte encore (pour prouver que les surnoms donnés par Sékina restaient), qu'elle regarda un jour un homme, qui était l'un des fils du khalife ʿOmar ben el-Khattâb, et à l'égard de qui elle voulait se montrer grossière; elle lui dit : Voilà un homme qui est dans Qoréïch comme l'huile amère de sésame شيرج dans la graisse. Il n'en fallut pas plus pour que cet homme conservât le surnom de *Chirèdj* jusqu'à sa mort. »

Baçbaç [1]. Quand il eut achevé de les composer il se mit à les réciter, et ils parvinrent à l'oreille du souverain, qui se mit en colère, fit venir l'auteur et lui tint ce discours : « Est-ce que par hasard, ô famille de Zobéïr, les femmes vous conduisaient autrefois, pour que vous ayiez *rompu le bâton* (ainsi que font des compagnons de route) avec elles, et que tu te mettes, toi, le dernier des sots, à prêter serment de fidélité à des chanteuses? Ô famille de Zobéïr, allez, paissez ce champ de mauvaises herbes ! » Plus tard, il advint que le khalife apprit qu'ʿAbdallah ben Moçʿab avait été vu, prenant la boisson du matin avec Baçbaç, tandis que celle-ci lui chantait ces vers qu'il avait composés :

اذا تمرّرت صراحيةٌ   كمثل ريح المسك أو أطيبُ
ثُمّ تغنّى لى باهزاجه   زيد أُخو الأَنصار أَو أَشعبُ
حسبت أنّى مالكٌ جالسٌ   حفّت به الاملاك والموكبُ
فلا أُبالى وَإِلٰهِ الورى   أَشرّق العالم أم غرّبوا

Lorsqu'une bouteille de vin circule à plusieurs reprises, répandant partout l'odeur du musc ou quelque chose de plus doux encore;

Puis que Zéïd, le frère des Ançariens, ou Achʿab, me chantent leurs chansons sur le rythme *hazadj*,

Je m'imagine que je suis un roi assis au milieu de ses possessions et de sa pompe auguste.

Par le Dieu des humains! il m'importe peu de savoir alors si le monde va à l'orient ou à l'occident. (Mètre *sariʿ*.)

[1] Voyez plus haut.

« Le monde, méchant poète, s'écria Mançoûr, se moque pas mal de savoir comment tu te trouves le matin ou le soir. » Puis il ajouta : « Mais ce qui m'étonne, c'est que le conducteur des chameaux me chante la nuit de beaux vers dignes des Banou ʿAmbar; ceux-ci me semblent plus agréables à l'oreille que le chant de Baçbaç, et, à coup sûr, méritent davantage d'être l'objet de la prédilection des gens intelligents. » Il fit appeler tel conducteur de chameaux, dont le nom nous échappe, et dont le chant était si mélodieux que les chameaux tendaient la tête pour l'écouter et se laissaient mener sans difficulté. Le khalife lui demanda quel était le plus merveilleux effet produit par son chant. Il répondit : « C'est que les chameaux n'aient pas bu de trois jours (ou, selon d'autres, de cinq), et qu'ils s'approchent de l'eau ; or si je me mets à psalmodier ma cantilène, tous s'occupent de suivre ma voix et ne s'inquiètent plus d'arriver à l'abreuvoir[1]. » Le khalife lui fit apprendre par cœur les vers suivants :

إنّى وإن كان ابنُ عمّى كاشحًا   لمزاحمٌ من دونه ووراءه
ومُمِدُّه نصرى وان كان امْرَءًا   متزحزحًا فى أرضه وسمائه
وأُكون مأوى سرّه وأصونه   حتى يحقّ علىّ يوم اداءه

[1] C'est un fait bien connu de ceux qui ont voyagé dans le désert ; dès que le chameau sent, à de grandes distances, l'approche de l'eau, il hâte le pas et personne ne saurait modérer son allure. La puissauce merveilleuse de la voix de ce chamelier tenait donc du prodige.

وإذا أتى من غيبه بطريفة لمْ أطّلعْ ماذا وراء خِبائه
وإذا تحيَّفَتِ الحوادثُ ماله قرت صحيحتنا الى حوبائه
وإذا تريّش فى غنىً [1] وَفَّرْتُهُ وإذا تصعلك كنت من قرنائه
وإذا غدا يومًا ليركب مركبًا صعبًا قعدت له على سِيسَائه

Bien que mon cousin me déteste dans son cœur, je presse les autres et je les pousse loin de lui et derrière lui;

Mon secours est ce qui le soutient, quoique ce soit un homme bien éloigné de nous, dans cette terre et sous ce ciel.

Je serai le refuge de son secret et je le garderai bien; ce sera là mon grand mérite au jour de la rétribution (le jugement dernier).

Lorsque, de retour de son absence, il nous apportera quelque présent nouveau, je ne chercherai pas à savoir ce qu'il y a derrière sa tente.

Si les malheurs diminuent sa fortune, je serai prêt à réconforter son âme[2].

S'il cherche à acquérir des richesses, je lui en donnerai en abondance, et s'il tombe dans la misère, je serai l'un de ses compagnons.

Un jour, si, pris de la fantaisie de monter à cheval, il demande une monture difficile, je serai là, m'appuyant sur le garrot[3]. (Mètre *kâmil.*)

[1] Le texte imprimé de l'*Aghâni*, t. XIII, p. 116, porte غناء, mais il faut corriger ainsi que nous l'avons fait, à cause du mètre.

[2] Traduit ainsi par conjecture. Par le mot *çaḥîḥa* «la pure, la sincère», le poète désigne probablement l'œil عين qui est, comme l'on sait, féminin en arabe; de sorte que la formule employée serait l'équivalent de celle qui est bien connue : قرت عينه.

[3] Pour qu'il puisse sauter en selle sans que le cheval fasse un écart.

Lorsque la nuit fut tombée, le chamelier lui chanta ces vers : « Vraiment, s'écria le khalife, ceci excite plus à la générosité et ressemble davantage aux pensées habituelles aux gens cultivés que le chant de Baçbaç. » Le chamelier passa la nuit à chanter; quand le matin fut venu, le prince ordonna à Rabî' de le gratifier d'un dirhem[1]. « Prince des croyants, dit le bédouin, j'ai chanté devant Hichâm ben 'Abd el-Mélik, et il m'a fait donner vingt mille dirhems; comment peux-tu m'en faire donner seulement un? — Tu viens de parler de quelque chose que je n'aime pas entendre, et de mentionner un tyran injuste qui s'emparait du trésor de Dieu sans y avoir droit et l'employait à des œuvres indignes. Rabî', saisis cet homme et tiens-le bien, jusqu'à ce qu'il rende l'argent reçu autrefois indûment. » Tout en pleurant, le chamelier s'écria : « Prince des croyants, il y a tant d'années écoulées depuis lors, que cet argent a servi à payer mes dettes, et mes dépenses l'ont entièrement absorbé; par Celui qui t'a fait monter au rang de khalife, je jure qu'il ne m'en est rien resté entre les mains. » La famille de Mançoûr et ses courtisans ne cessèrent de le supplier jusqu'à ce qu'il eût relâché cet homme; mais il mit pour condition à sa délivrance qu'il lui chanterait la cantilène des chameliers à son départ et à son retour, sans rien lui demander en échange. »

Isma'il ben Younous le Chiïte raconte, d'après

[1] Environ 70 cent. de notre monnaie.

ʿOmar ben Chebbèh, qui l'avait entendu dire à Qâsim ben Zéïd el-Médîni, le fait suivant : « Un certain jour, ʿAbdallah ben Moçʿab et Moḥammed ben Îsa Djaʿfari, ainsi que plusieurs *chérifs* de la ville de Médine, se réunirent chez Baçbaç, l'esclave d'Ibn Nafîs. La conversation tomba sur Mazyad el-Médini, l'auteur du *Nawâdir* (Les bonnes plaisanteries), et sur son avarice. « Je parie de lui prendre un dirhem pour vous, dit Baçbaç. » Son maître lui répliqua : « Tu es libre[1] ! Si tu y parviens, je t'achèterai un collier de la valeur de cent mille dînars, des vêtements et tout ce que tu voudras; je donnerai en ton honneur un festin à El-ʿAqîq[2], pour lequel j'égorgerai une chamelle réservée pour le sacrifice, qui n'a pas encore porté le bât et qui n'a pas été montée. — Amène-moi cet homme, dit Baçbaç et mets moi-en mesure de pouvoir satisfaire cette envie. — Tu es libre! mais s'il en arrive à vouloir franchir les bornes de la décence et de la retenue, je me trouverai avoir prêté les mains à ce commerce. » A la suite de cette conversation, ʿAbdallah ben Moçʿab, une fois qu'il faisait la prière du matin dans la grande mosquée de Médine, y rencontra l'individu dont on avait parlé : « O Abou Osaïḥaq (père du petit Isḥaq), lui dit-il, veux-tu venir voir Baçbaç, l'esclave d'Ibn Nafîs? »

[1] أَنْتِ حُرَّة. C'est une formule de serment.

[2] Localité près de Médine, où il y avait des sources et des palmiers, partant de l'ombrage et de la fraîcheur, et qui servait sans doute de lieu de promenade. Voyez Yâqout, *Lex. geogr.*, t. III, p. 700, *in med.*

Il répondit : « Que je répudie ma femme[1], si Dieu n'est pas en colère contre moi à cause d'elle, et si je ne lui demande pas, depuis un an, de me la faire voir; mais je ne puis obtenir cette grâce. — Aujourd'hui, lui dit alors ʿAbdallah, viens me trouver ici après la prière de l'après-midi. » Il reprit : « Que je répudie ma femme, si je quitte cet endroit-ci jusqu'à l'heure de la prière de l'après-midi ! » ʿAbdallah ben Moçʿab, sur ces mots, alla vaquer à ses affaires jusqu'au moment convenu, où il entra à la mosquée et y retrouva son interlocuteur du matin. L'ayant pris par la main, il l'amena au lieu habituel de leurs séances; tout le monde se mit, comme d'ordinaire, à manger et à boire, puis à faire semblant de s'enivrer et de s'assoupir. Baçbaç, s'avançant alors vers Mazyad, lui dit : « Abou Isḥaq, on dirait que tu désires en toi-même que je chante à présent cette chanson :

لقد حثّوا الجمال ليهربوا منّا فلم يئلوا

Voilà qu'ils ont excité nos chameaux à nous fuir; mais ceux-ci ne se sont point réfugiés chez eux. (Mètre *wâfir.*)

« Que ma femme sois répudiée », s'écria Mazyad, « si tu ne sais pas ce qu'il y a d'écrit dans le livre des décrets divins ! » Baçbaç chanta, puis elle s'arrêta quelque temps, et dit ensuite : « Abou Isḥaq, on di-

[1] On voit, par la suite de l'histoire, que cet individu ne pouvait ouvrir la bouche sans intercaler dans son discours l'un des jurons suivants : امرءته الطلاق (sic), امرءته طالق, زوجته طالق.

rait que tu désires te lever de ta place et t'asseoir à côté de moi, pendant que je te chanterai :

قالَتْ وأَبْثَثْتُها وجدى أَبُحْتُ بِه
قد كُنْتَ قدمًا تحبّ السترِ فاستترِ
أَلستَ تبصر من حولى فقلتُ لها
غطّى هواكِ وما أَلقِى على بصرى

Elle me dit, lorsque je lui eus divulgué cet amour que je professais ouvertement pour elle :

Auparavant tu aimais le mystère, reste donc caché; ne vois-tu donc pas ceux qui sont autour de moi? Je répliquai : Cache ton amour, et ne t'inquiètes pas de ce que je regarde. (Mètre *basît.*)

Il s'écria de nouveau : « Divorce de ma femme! si tu ne sais pas ce qu'il y a au plus profond des seins, et comment les âmes seront rétribuées demain[1], et dans quel pays tu mourras. » La chanteuse exécuta son morceau, puis elle reprit : « Tout est découvert! je sais maintenant que tu désires me prendre le menton? pendant que je chanterai ces vers sur le rythme *hazadj* :

أنا أُبصرت بالليل غلامًا حسن الدلِّ
كغصن البان قد أَصْبَحَ مسقيًّا من الطلِّ

J'ai contemplé, dans la nuit, un jeune garçon à la dé-

[1] C'est-à-dire : « Que je sois pendu, si tu ne connais pas le présent et l'avenir, si tu ne possèdes pas un pouvoir analogue à la science et à la prescience divines! »

marche élégante, qui ressemblait à une branche de saule, humide de rosée le matin.

« En vérité, dit Mazyad, tu es une prophétesse envoyée par Dieu! » Et il l'embrassait tandis qu'elle chantait. Au bout d'un instant, elle lui dit : « O Abou Isḥaq, ne trouves-tu pas que ces gens-là sont ignobles et vils? Ils t'invitent à venir ici, ils me présentent à toi, et ils ne songent même pas à acheter quelques fleurs de basilic, pour la valeur d'un dirhem! Allons, Abou Isḥaq, donne moi un dirhem, pour que j'achète du basilic. » Mazyad, en entendant ces mots, se dressa sur ses pieds et poussa un cri : « Inimitiés! dit-il, ô femme de malheur, tu t'es trompée de piège, et la révélation divine qui semblait te guider s'est arrêtée tout court. » Tous les assistants poussèrent alors des acclamations, et comprirent que la ruse de la chanteuse n'avait pas réussi. Mazyad sortit et ne revint plus jamais auprès de Baçbaç. Les assistants continuèrent à se réunir dans ces séances, et la conversation de l'avare avec la chanteuse fut leur principal sujet de causerie et un motif perpétuel de rires. »

Moḥammed ben ʿÎsa Djaʿfari s'était épris de Baçbaç, et sa folle passion durait depuis fort longtemps, lorsqu'il dit à un de ses amis : « Cette femme m'empêche de m'occuper de mon métier et de mes affaires; mais j'ai trouvé le moyen de reprendre ma tranquillité d'esprit. Viens avec moi; j'ai l'intention de lui dévoiler franchement mon dessein; après cela, je retrouverai sans doute le calme. » Ils allèrent ensemble chez la chanteuse. Lorsque celle-ci se disposa à exécuter

un de ses morceaux, Moḥammed ben ʿÎsa lui dit : « Veux-tu me chanter ce vers :

وكنتُ أُحبّكُمْ فسلوتُ عنكم   عليكمُ فى دياركُمُ ٱلسّلامُ

Je vous aimais; mais maintenant d'autres occupations assiègent mon esprit. Adieu, soyez en paix chez vous. (Mètre *wâfir.*)

— Non pas, dit la chanteuse, je préfère vous chanter ce vers :

تحمّل أهلها عنها فبانوا   على آثارِ مَنْ ذهب العفاء

Sa famille a plié bagage, et a disparu sur les traces de celui qui était parti dans les sables! (Mètre *wâfir.*)

Moḥammed, tout confus d'entendre ces mots, sentit son amour renaître; il baissa la tête, réfléchit quelque temps et dit : « Chanterais-tu ce vers?

وأَخضَعُ بالعُتْبَى إذا كنتُ مُذْنبًا
وإن أذنَبَتْ كنتُ الذى أَتنصَّلُ

Je m'humilie devant le blâme lorsque je suis coupable; mais si c'est elle qui a commis la faute, c'est encore moi qui m'en excuse. (Mètre *ṭawîl.*)

— Oui, dit-elle, je veux bien le chanter, et j'y joindrai même celui-ci qui est plus beau que celui que tu viens de dire :

فإن تقبلوا بالودّ نَقبلْ بمثلِه   وننزْلكُم مِنّا بأقرب منزلِ

Si vous acceptez notre amour, nous accepterons le pareil et nous vous logerons auprès de nous, le plus près que nous pourrons. (Mètre *ṭawîl.*)

Il en résulte, ajoute le narrateur, que deux vers suffirent à ces amants pour rompre, et deux autres pour se raccommoder.

Abou Sâïb Makhzoûmi se trouva une fois présent à une séance où Baçbaç figurait, et où elle chanta ces vers :

قلبى حبيسٌ عليك موقوفُ
والعينُ عَبْرَى والدمعُ مذروفُ
والنَّفْس فى حسرةٍ بغصّتها
قد شفّ أرجاءها التساويفُ
إن كنتَ بالحسن قد وُصِفْتَ لنا
فإننى بالهوى لموصوفُ
يا حسرتا حسرةً أموت بها
إن لم يكُنْ لى لديك معروفُ

Mon cœur est ton bien, il s'est donné à toi, à titre de fondation pieuse; mes yeux sont pleins de larmes, et mes pleurs coulent abondamment.

Mon âme est plongée dans les regrets et les angoisses; les délais ont amaigri mes flancs.

S'il est vrai qu'on t'a décrit comme la plus belle, sache que je pourrais passer comme un bel exemple d'une passion ardente.

Hélas! ce sont là des regrets dont je mourrai, si tu ne m'accordes pas un bienfait que je réclame. (Mètre *modjtaththа.*)

Abou Sâïb, plein d'émotion, poussa des exclamations de satisfaction [1] : « Puissé-je ne pas connaître le pouvoir de Dieu, si je ne suis pas reconnaissant du bienfait que je te dois! » Puis il lui arracha son fichu [2] de dessus sa tête, se frappa le visage et pleura : « Par mon père, dit-il, je n'espère pas que tu deviennes auprès de Dieu plus noble que les martyrs [3], à cause de la joie que nous venons d'éprouver. » Il se mit à pousser des cris : « Ô Dieu! secours-nous contre les maux dont pâtissent les amants! »

Moḥammed ben Khalaf ben Marzobân avait appris d'Ibn-Yaḥya l'anecdote suivante, que celui-ci avait entendu raconter à 'Osman ben Moḥammed Léïthi, sous cette forme : « Un jour, dit ce dernier, je me trouvai au milieu d'une assemblée réunie chez Ibn Nafìs. Son esclave Baçbaç parut devant nous. Il y avait, parmi les assistants, un jeune homme qui l'aimait, et à qui elle demanda quelque chose; celui-ci se leva pour lui apporter l'objet désiré, mais il oublia de mettre ses chaussures, et s'en alla pieds nus [4]. Elle le rappela : « Un tel, vous avez oublié vos chaussures. — C'est vrai, dit le jeune homme, qui

[1] طرب ونعر.

[2] قناع. Ce mot a été expliqué par M. Dozy, *Dictionnaire des noms de vêtements chez les Arabes*, p. 375.

[3] Il faut entendre : « *Je souhaite* que tu obtiennes auprès de Dieu un rang *au moins* égal à celui des martyrs. »

[4] On sait que les Arabes se déchaussent avant de s'asseoir, et

répara son oubli; je suis dans cet état si bien décrit par le poète :

وحبّك ينسينى عن الشىء فى يدى
ويشغلنى عن كلّ شىء أحاولُهْ

Ton amour me fait oublier ce que j'ai dans la main, et me préoccupe à ce point que je ne pense plus à ce que j'entreprends. (Mètre *ṭawîl.*)

Elle répartit immédiatement, avec une présence d'esprit remarquable :

وفى مثل ما تشكوهُ منّى وإنّنى   لأشفَقُ من حبٍّ أراك تزاولُهْ

En moi il y a aussi ce mal dont tu te plains; certes, je prendrai garde à un amour dont je vois que tu souffres tant. (Même mètre.)

L'esclave métisse de Médine, qui, soit par nécessité, soit par goût, chanta pendant toute sa vie tant de vers des poètes arabes, en trouva parmi ceux-ci qui la célébrèrent dans des petites pièces de leur composition. L'*Aghâni* cite les quatre vers suivants, dus au talent poétique d'Ibn Abi'z-Zawâïd (*alias* Ibn Dhi'z-Zawâïd) :

بصبصُ أنتِ الشمس مزدانة
فان تبدّلتِ فأنتِ الهلال

laissent leurs chaussures près de la porte d'entrée ou dans une partie basse de la salle où l'on se réunit.

سبحانك اللّهمّ ما هكذا
فيما مضى كان يكون الجمال
إذا دعَتْ بالعود فى مشهدٍ
وعاونت يُمْنَى يدَيْها الشمال
غنَّتْ غناءً يستفِزّ الفتى
حذقًا وزان الحذق منها الدلال

Ô Baçbaç, tu es le soleil quand tu es parée, et quand tu changes de vêtements, tu deviens la lune.

Sois exalté, ô grand Dieu! n'est-ce point ainsi qu'était la beauté dans les siècles antérieurs?

Lorsque, dans un concert, elle demande un luth et que sa main gauche se met à aider la droite,

Elle chante un morceau qui met le trouble dans l'âme du jeune homme, par l'habileté de son art orné d'agaceries piquantes. (Mètre *sarî*.)

D'autres, sous le prétexte de plaindre Baçbaç de son sort, en profitaient pour satiriser son maître Ibn Nafîs, qui avait, paraît-il, le défaut d'être laid, et probablement aussi celui de ne pas plaire à tout le monde. Gharîr Ibn Talḥa, avec ce tour de phrase peu élégant que l'on rencontre souvent dans la satire arabe, et qui frise malheureusement l'injure la plus grossière et la plus vulgaire, a dit, avec une pointe d'originalité qui lui fera peut-être pardonner sa lourde attaque :

يا وَيْحَ بصبص من ىّ لقد رزقت
وجهًا قبيحًا وأُنفا من جعاميس

يمجّ مِنْ فِيه فى فِيها إذا هجعت

ريقًا خبيثًا كأرواح الكرائيس

Pauvre Baçbaç ! elle est tombée entre les mains d'un homme au visage horrible et au nez qui semble plein d'excréments.

Lorsqu'elle est couchée, elle voit sortir de la bouche de son voisin une salive ignoble comme l'odeur des latrines. (Mètre *basiṭ*.)

ÉTUDES

SUR

LE LEXIQUE DU ṚIG-VEDA,

PAR

M. Abel BERGAIGNE.

(SUITE.)

anarvá et *anarván*.

Ces mots, auxquels M. Grassmann, suivi depuis par M. Roth dans le dictionnaire abrégé, ajoute inutilement un *anarváṇa*[1], signifieraient, selon l'un et l'autre intéprète, tantôt irrésistible, invincible, tantôt sans entraves, sans limites, en sécurité, etc. Ici le sens n'a pas été imaginé par M. Roth : il lui a été fourni par le Nirukta. Mais Yāska avait procédé par simple hypothèse comme aurait pu faire M. Roth lui-même[2].

[1] La forme *anarváṇas* est un nom. pl., appliqué comme épithète à une série de dieux, V, 51, 11, ou pris substantivement pour la désigner à lui seul, VIII, 31, 12, et la forme *anarváṇam* un acc. sing. de *anarván*, avec un *a* bref qui se retrouve aussi par exemple dans la déclinaison de *vṛishan* (cf. Whitney, 426).

[2] Son interprétation n'est qu'une étymologie, puisqu'il traduit (VI,

Si le chemin n'était pas ainsi obstrué par les hypothèses anciennes ou nouvelles, le premier élève venu, ayant à traduire les mots en question, et connaissant le simple *árvan*, à côté duquel on peut très légitimement[1] supposer une autre forme *arva*, aurait naturellement trouvé l'explication des mots en question : *árvan* signifiant « cheval », *anarvá* et *anarván* doivent signifier « sans cheval ». Essayons de ce sens. L'épithète est appliquée aux Maruts, I, 37, 1, cf. VI, 48, 15; or nous apprenons par le vers VI, 6, 7, que le « chemin[2] » des Maruts peut être « sans chevaux » *anaçvás*, c'est-à-dire qu'ils peuvent voyager sans chevaux. Elle l'est aussi à Indra, IV, 17, 20, à Indra combattant, VII, 20, 3; VIII, 81, 8; X, 99, 3, cf. 61, 13 : or le vers V, 31, 5 dit, non moins formellement, des roues lancées par Indra contre les Dasyus qu'elles étaient « sans chevaux » *anaçvásas*. Mais, dira-t-on, Indra a pourtant des chevaux! Sans doute! Mais il plaît de temps en temps aux Ṛishis, particulièrement quand ils veulent exalter sa puissance, de dire qu'il ne s'en est pas servi pour accomplir ses exploits. C'est ainsi que les dieux sauvent et font triompher par leur puissance, l'homme même et le char « qui n'ont pas de cheval », à volonté *anar-*

23 *anarván* par *a-pratyṛita*, mot dénué de sens en sanscrit, ou en tout cas n'ayant pas celui d'« irrésistible » ou de « qui ne trouve pas de résistance », mais forgé, ou détourné de son sens pour fournir une explication de *anarván* par la racine *ar*.

[1] Cf. *ṛikvá* et *ṛikvan*, *ṛibhvá* et *ṛibhvan*, *takvá* et *tákvan*, *raṇvá* et *ráṇvan*, *çikvá* et *çikvan*, *vákva* et *vákvan*.

[2] Et non le char : *yáma*, voir ce mot.

vânam, I, 136, 5, cf. 94, 2, ou *anaçvám*, I, 112, 12. De même le butin *anarván*, II, 6, 5, est celui qu'on conquiert ou qu'on rentre chez soi sans chevaux, toujours grâce au secours des dieux : le don d'Aditi est *anarvá*, I, 185, 3, c'est-à-dire arrive aux hommes sans être traîné par des chevaux. L'hymne de louange qui porte Indra comme un char est *anarván*, I, 51, 12, c'est-à-dire roule sans être traîné par des chevaux : c'est ainsi qu'au vers IV, 36, 1, le char mystique représentant le sacrifice est « sans chevaux », *anaçvá*. Il est naturel que, comme la prière, le « maître de la prière », c'est-à dire Brahmaṇas pati ou Bṛihaspati soit aussi qualifié de *anarván*, I, 190, 1; VII, 97, 5. Plus généralement, on doit comprendre maintenant qu'une épithète signifiant « sans cheval », c'est à-dire en somme « qui n'a pas besoin de chevaux », ait pu être appliquée aux dieux en général, I, 190, 6; X, 36, 11; X, 65, 3, et particulièrement à Savitar, V, 49, 4, à Aditi et aux Âdityas, II, 40, 6; VII, 40, 4; X, 92, 14, cf. V, 51, 11; VIII, 31, 12, ces dieux mystérieux « dont le chemin ne peut être aperçu des hommes », I, 105, 16. Les chemins mêmes des Âdityas reçoivent l'épithète *anarván* au vers VIII, 18, 2 : mais nous avons bien vu le chemin des Maruts, dieux parfois mystérieux aussi, recevoir l'épithète *anaçvá* au vers VI, 66, 7. Le parallélisme des emplois de ces deux mots se poursuit jusqu'au bout et paraît concluant. Le vers I, 164, 2, d'après lequel un seul cheval à sept formes traînerait la roue « sans cheval » *anarvá*, n'a pas besoin

d'être raisonnable, puisqu'il fait partie d'une série d'énigmes. Enfin le vers X, 61, 5, où le *méchant père* (Voir *Religion védique*, II, p. 109) reçoit la même épithète, sans doute en qualité de personnage mystérieux, fournit l'explication du vers I, 116, 16, où il est dit que les Açvins ont rendu la vue à Ṛijrāçva aveuglé par le méchant père (*Ibid.*, III, p. 6) «chez celui qui n'a pas de cheval».

án-arçani.

Nom de démon, VIII, 32, 2. S'il est, comme on ne peut guère en douter, apparenté à *anarça*, contenu dans le composé *ánarça-rāti*, c'est-à-dire s'il a étymologiquement un sens favorable, il pourra être rapproché, à cet égard, de *pipru* (*Religion védique*, II, p. 349).

án-avapṛigṇa.

Cette épithète des tissus dont se revêt l'être mythologique célébré au vers I, 152, 4, n'a pas la signification vague de «non séparé». Le rapprochement du substantif *avaprajjana*, désignant la fin, le bord extrême du tissu, suggère plutôt l'idée de «non achevé, non arrêté». Le vers fait partie d'une série d'énigmes. Le personnage en question se revêt de tissus tendus, *vitatā*, apparemment sur le métier, et non achevés, non arrêtés, *ánavapṛigṇa* : ces tissus sont sans doute les prières, les sacrifices, dont la trame n'a pas de fin, qui se continuent sans cesse. On sait que les prières, en particulier, sont des vête-

ments qui servent à parer les dieux (*Religion védique*, II, p. 268, et Index II, au mot *vêtement*).

anavabravá.

Épithète, non d'Indra[1] comme le dit M. Grassmann, mais de Manyu, la colère personnifiée, X, 84, 5. Paraît signifier, non pas « dont on ne peut dire rien de mal[2] », mais « qu'on ne peut écarter ou apaiser par des paroles »; cf. l'emploi de la racine *yaj* avec *áva* d'une part, et de l'autre les mots *apavaktár, anapavācaná*[3]. Cf. aussi ci-dessous *anavāyá.*

anavabhrá-rādhas.

Signifierait, selon M. Roth et M. Grassmann, « qui fait des dons durables ». Mais pourquoi cette épithète n'est-elle appliquée qu'aux Maruts, divinités de caractère équivoque, tantôt bienveillantes, tantôt malveillantes comme leur père Rudra? Au vers I, 166, 7, elle est précisément rapprochée d'une autre, *alātṛiṇá*, qui n'est employée que deux fois, la seconde fois comme épithète du démon Vala. Il se pourrait donc que *anavabhrárādhas* signifiât, conformément au sens ordinaire et naturel de la racine *bhar* avec *áva*, « dont les dons ne descendent pas, sont difficiles à faire descendre; avares de leurs dons ». Pour *skam-*

[1] La comparaison avec Indra porte évidemment sur *vijeshakṛit* « qui donne la victoire ».

[2] Quoique ce sens pût être appuyé, je m'empresse de le reconnaître, sur l'emploi réel des racines *vac* et *vad* avec *áva*.

[3] Cf. aussi A. V., VI, 42, 1 et 2 : *áva manyúm tanomi te.*

bhá-deshṇa, également rapproché de ce mot au vers I, 166, 7, *v. s. v.*

an-avasá.

N'a pas pour second terme un mot *ávasā* « repos », comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, par la raison que ce mot n'existe pas[1]. Le second terme du composé est *avasá*, auquel M. Roth et M. Grassmann donnent le sens de « nourriture ». Il désigne en tout cas quelque chose d'utile en voyage, *Çat. Br.*, II, 6, 12, 17; or dans le seul passage où figure notre composé, VI, 66, 7, il s'agit justement du « chemin »[2], c'est-à-dire du voyage des Maruts, qui, grâce à la puissance merveilleuse de ces dieux, s'accomplit « sans cheval, sans cocher, sans rênes » et « sans *avasá* » : c'est l'évidence même.

án-avasyat.

N'est pas neutre « ne se reposant pas », mais actif, et gouverne l'accusatif *ártham* dans son seul emploi au vers IV, 13, 3 : « ne cessant pas leur travail ».

án-avahvara.

Employé une seule fois, sous la forme *ánavahvaram*, au vers II, 41, 6. Cette forme serait, selon M. Roth et M. Grassmann, l'accusatif d'un adjectif

[1] La forme *ávasām*, au vers IV, 23, 3, est le génitif pluriel de *ávas*, désignant probablement les offrandes auxquelles Indra fait attention, *veda*, cf. 4.

[2] Et non du char, *yắma*, cf. p. 189, note 2.

pris substantivement « celui qui ne trompe pas ». Mais il se pourrait aussi que le verbe *sacete* fût neutre « ils vont ensemble », cf. A. V. VI, 42, 1 et 2, et que *ánavahvaram* fût un adverbe signifiant « sans avoir à craindre de tromperie » : l'adjectif aurait signifié « qu'on ne peut écarter, *áva*, par la tromperie », (cf. ci-dessus, *anavabravá*, et ci-dessous *an-avāyá*). Cette interprétation est à peu près celle de Durga, dans son commentaire sur le Nirukta.

an-avāyá.

Épithète de la haine des dieux (contre l'impie), VII, 104, 2. Signifie, non pas « qui ne cesse pas », mais « qu'on ne peut détourner par des supplications ». Ce sens, que l'emploi de la racine *i* (à l'intensif) avec *áva*, I, 24, 14, rend *évident*, semble avoir été d'abord reconnu par M. Roth qui traduisait « unversöhnlich » : il m'est impossible de comprendre pourquoi M. Grassmann et M. Roth lui-même (sous *avāya*, et dans le dictionnaire abrégé) l'ont abandonné. Cf. encore *anavabravá*.

án-açvadā.

Cette épithète de la montagne céleste, V, 54, 5, a, non pas le sens *vague* et insignifiant de « qui ne donne pas de chevaux », mais le sens *précis* de « qui ne donne pas, qui retient *le cheval* »; il s'agit du cheval mythique, soleil ou éclair.

ánashṭa-paçu.

Epithète de Pūshan, le dieu qui fait retrouver les

objets, et particulièrement les troupeaux perdus ou cachés (*Religion védique*, II, p. 421). Ne signifie pas seulement « qui ne perd rien de son troupeau », mais « qui empêche les troupeaux de se perdre ».

ánashṭa-vedas.

Même observation : « qui empêche les trésors de se perdre ».

an-asthán.

Je crois avec M. Grassmann, contre l'opinion de M. Roth, que c'est bien ce mot au nom. masc., et non *anasthā́* au nom. fém., qui figure au vers I, 164, 4 (Voir *Religion védique*, II, p. 99).

anā́.

Selon M. Grassmann, signifie « car » : cette signification serait particulièrement claire aux vers X, 94, 3 et 4. J'avoue que la question me paraît beaucoup plus obscure, et je suspends mon jugement.

an-āgā́.

« Qui ne vient pas ». A supprimer : la forme *anāgā́s*, en dépit de la différence d'accentuation, a le même sens que *ánāgas* (v. l'index de l'Atharva-Veda, *s. v.*). L'auteur du vers X, 165, 2, demande que l'oiseau, messager de la mort, reste inoffensif. Le mot *anāgas* en effet a ce sens aussi bien que celui de « sans péché ». Voir *ā́gas*. C'est d'ailleurs l'interprétation de M. Roth dans le dictionnaire abrégé.

án-ānubhūti.

Signifierait « indifférence ». M. Roth arrivait à ce sens par l'idée d'« inattention », M. Grassmann par celui de « manque de dévotion ». La première idée serait au moins à peu près conforme à l'un des sens classiques de *bhū* avec *ánu*. M. Grassmann appuie sans doute la seconde sur le sens de « jemandem zustreben » qu'il attribue à la même combinaison pour deux passages du Ṛig-Veda : mais aux vers I, 173, 8 et VII, 31, 9, il est dit en réalité, selon le seul sens védique de *bhū* avec *ánu*, que les gouttes de Soma, que toutes les vaches agréables, c'est-à-dire encore les offrandes ou les prières, « atteignent » Indra, « arrivent jusqu'à lui ». Je crois donc que *ánānubhūti* est proprement « le fait de ne pas atteindre, de ne pouvoir faire arriver son offrande jusqu'aux dieux », et désigne le sacrifice inefficace, sans mauvaise volonté de la part de celui qui l'offre. Il est dit au vers VI, 47, 17, qu'Indra rejette ces sacrifices. Le passage est justement un de ceux, très rares d'ailleurs, où ce dieu est présenté sous un aspect malveillant : il abandonne ses anciens amis pour de nouveaux. Ajoutons qu'il n'y avait aucune nécessité, même en adoptant le sens d'« indifférence », de supposer ici un passage du sens abstrait au sens concret, ou que du moins ce passage pouvait s'expliquer par une figure n'impliquant nullement une modification du sens usuel. M. Roth est allé plus loin encore dans le dictionnaire abrégé, en n'admettant plus

pour notre mot d'autre sens que celui de « désobéissant, impie ».

án-ābhū.

Ne signifie pas « désobéissant » par la raison que *ābhū́* ne signifie pas « obéissant ». Le mot simple signifie, conformément aux emplois de *bhū* avec *ā́* (voir *bhū*), « qui s'accroît, qui devient adulte, vigoureux »; il s'emploie comme épithète des chants, des prières, I, 64, 1, qu'il paraît aussi désigner quand il est employé seul, *ibid.*, 6, et 56, 3; V, 35; 3 : au vers I, 51, 9, *ánābhū* désigne, par opposition à *ābhū́* « celles qui ne sont pas vigoureuses », les incantations de l'ennemi sans doute, par opposition aux prières du suppliant. Le renvoi du dictionnaire abrégé à la *Maitrāyaṇī-Saṃhitā*, I, 8, 5, est sans doute un *lapsus* : le mot qui se rencontre dans ce passage est *an-ābhu* « non avare ».

an-āmṛṇá.

« Unbekämpfbar, unverleztlich ». C'est sans doute cela en gros : mais ne pourrait-on pas préciser davantage? Le rapprochement de *āmarītár*, IV, 20, 7, et de *āmúr*, particulièrement aux vers IV, 31, 9; VIII, 24, 5, semble montrer que la racine *mar* (*mṛiṇ*) avec *ā́* désigne de préférence l'acte de ceux qui voudraient empêcher les dons d'Indra de se répandre sur ses suppliants, l'acte des calomniateurs peut-être, ou tout au moins, au propre, des « rongeurs » : c'est le sens que doit donner à la racine

mar « broyer » le préfixe *á* « attaquer en broyant, commencer à broyer ». Indra *anāmṛṇá*, I, 33, 1, serait donc Indra contre lequel les rongeurs ne peuvent rien : justement, dans le même passage, on lui demande cette richesse, ces dons que les rongeurs, *āmúras*, ne peuvent l'empêcher de faire aux mortels.

án-āyata.

Épithète du soleil dans un passage, IV, 13, 5 (= 14, 5), où le poète s'étonne que l'astre ne tombe pas du haut du ciel. M. Roth et M. Grassmann le traduisent « non appuyé, non lié ». Ce sens conviendrait sans doute au contexte, où se trouve encore l'épithète *ánibaddha* « non attaché »; et, en fait, c'est du contexte seul qu'on a pu le tirer, car les sens connus de la racine *yam* avec *á* ne l'auraient jamais suggéré. Mais c'est vraiment se contenter trop facilement. *ā-yam* signifie « amener » : le soleil ne tombe pas, bien qu'il ne soit pas attaché, et qu'il ne soit pas non plus « amené », cf. I, 130, 2, par quelque attelage ailé. Car ici le poète oublie, volontairement sans doute, le mythe des chevaux du soleil : « En vertu de quelle nature, à lui propre, va-t-il ainsi ? Qui l'a vu ? »

an-āçastá.

Signifie, comme l'enseignait d'abord M. Roth, « sans espérance », et non « sans gloire » comme le veut M. Grassmann. Il m'est impossible de comprendre la correction du dictionnaire abrégé : « en

qui on ne peut se fier». Le verbe *ā-çaṃs* est beaucoup plus souvent neutre que transitif, et le sens passif ne peut convenir au seul emploi connu de notre mot, I, 29, 1.

án-āçīrdā.

Ce composé, employé une seule fois, X, 27, 1, renferme le mot *āçir* plutôt que le mot *āçis*. On ne dit guère, que je sache, même dans le Ṛig-Veda, «*donner* une prière», ni surtout «*donner* un souhait, *āçis*», pour «prier» : on peut très bien dire au contraire donner la libation désignée par le mot *āçir*, et «celui qui ne donne pas la libation» sera une désignation tout aussi naturelle de l'impie. M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, tire une interprétation moins invraisemblable de *āçis* «souhait» : «qui ne remplit pas les souhaits».

an-irá.

Cette épithète de la parole, IV, 5, 14, n'a pas le sens vague de «sans suc, sans force». Si *irā* signifie «breuvage, libation», et désigne particulièrement le lait, si l'épithète *irāvatī* «douée d'*irā*» est donnée indifféremment à la vache, V, 69, 2, et à la parole sacrée, V, 63, 6, identifiée ou non à la voix du tonnerre, rien n'est plus simple que de rapprocher l'épithète *anirá* de l'épithète *ádhenu* (voir ce mot) et d'admettre que la parole des impies a été appelée une parole «mauvaise laitière», ce qui nous ramène

toujours, mais plus sûrement, au sens de « stérile, inféconde ».

án-irā.

Ce mot, étant rapproché de *kshúdh* « la faim », VIII, 49, 20, aussi bien que de *ámīvā* « la maladie », me paraît avoir, non pas le sens vague de « faiblesse », mais celui de « disette de lait ». Voir le précédent.

ánīka.

Le sens primitif de ce mot est-il réellement « visage »? Oui, ou plutôt le sens de « visage » viendrait lui-même de celui de « bouche », si la véritable étymologie était celle qui part de la racine *an* « souffler, respirer ». M. Bréal en a proposé une autre (*Mémoires de la Société de linguistique*, I, p. 405), qui me paraît plus vraisemblable. Quoi qu'il en soit, le mot désigne essentiellement dans la langue védique le côté par où, l'aspect sous lequel une chose se présente. Le sens de « visage », qui est possible en soi, et qu'on reconnaît au mot correspondant en zend, ne s'impose nulle part[1]. S'il existait réellement, il n'y aurait aucune raison de reculer devant les passages qui nous représenteraient le sacrificateur « allu-

[1] Au vers VII, 36, 1 de l'Atharva-Veda, le rapprochement de *akshyau* peut faire illusion; en réalité c'est à *saṃkāça*, du composé *mádhusaṃkāçe*, que répond *ánīkam* : « Nos yeux ont l'apparence de liqueurs enivrantes (nous enivrent mutuellement), et l'*aspect sous lequel* nous nous montrons (l'image de notre situation réciproque), c'est l'onction qui nous a unis ». Sur *samáñjanam*, cf. *Journal*, octobre-décembre 1883, p. 490.

mant le visage d'Agni », VII, 1, 8; X, 69, 3, plutôt que devant ceux où il aurait été dit simplement que « le visage d'Agni brille quand il a été allumé », IV, 5, 15, cf. 12, 2. Ces pudeurs, ces effarouchements devant la hardiesse incohérente des figures védiques m'étonnent toujours.

Mais en fait de sens précis et *concrets*, les seuls qui soient parfaitement établis pour le mot *ánīka* sont celui de « pointe » d'une flèche, parfaitement clair dans les passages que M. Roth emprunte aux Brāhmaṇas, et celui d'« armée » qui est courant dans le sanscrit classique. Le premier peut servir à expliquer l'épithète *çatānīka*[1] des traits d'Indra, Vâl., 2, 2; cf. 1, 2, mais non (par la substitution supposée de l'idée de tranchant à celle de pointe) le vers V, 48, 4, où le génitif *paraçós* « de la hache » dépend, non de *ánīkam*, mais de *rīti*, ni le vers IV, 23, 7, où Indra est représenté aiguisant, non ses armes, mais les propres « formes » sous lesquelles il se manifeste : il n'y a pas de métaphore plus banale dans les hymnes (voir *çā*); de même, si l'épithète *sv-anīka*, appliquée à Agni, signifie simplement « qui a un bel aspect », il n'y a pas de raison pour donner à l'épithète *tigmā-nīka*, appliquée au même dieu, I, 95, 2, un sens autre que « dont l'aspect, dont la forme est aiguisée ». Quant au sens d'« armée », ou à un sens plus primitif de « rang », qui paraît se rencontrer dans l'Atharva-Veda, V, 21, 8 et 9; VI, 103, 3, on peut

[1] Qui autrement aurait pu s'entendre « prenant cent formes ».

être tenté de le reconnaître dans un certain nombre de passages du Ṛig-Veda où *ánīka* est construit avec un génitif pluriel désignant les Maruts, les vaches célestes, etc.[1]. Mais de même que *ápīvṛitam asriyāṇām ánīkam*, I, 121, 4, pourrait bien signifier « la forme cachée des vaches », comme *gúhyaṃ nā́ma gónām*, V, 3, 3, et de même que *nā́ma marútām*, VIII, 20, 13, ou *mā́rutam*, VII, 57, 1, par exemple (cf. *dhā́ma mā́rutam, Religion védique*, III, p. 211 en note), tout en désignant la troupe des Maruts, ne signifie proprement que « la nature, l'essence des Maruts », il serait bien possible que *marútām ánīkam* signifiât simplement « la forme sous laquelle se manifestent les Maruts ». En tout cas, le vers VIII, 85, 9, où cet *ánīka* des Maruts est appelé « une arme aiguisée », cf. A. V., IV, 27, 7, confirme l'interprétation métaphorique qui a été donnée tout à l'heure du vers IV, 23, 7.

Dans un bon nombre de cas, l'équivalence du mot *ánīka* et des mots qui expriment l'idée des formes, des manifestations diverses d'un même être mythique, *rūpá*, *nā́man, dhā́man*, etc., est évidente. Il sert à opposer la forme céleste du feu à sa forme terrestre, II, 35, 11; V, 2, 1, et à exprimer le partage primitif du feu entre les foyers des divers sacrificateurs, VII, 1, 9, cf. III, 19, 4. Il faut remarquer

[1] C'est par un *lapsus* évident que M. Grassmann a rangé sous ce chef le vers I, 115, 1 où le soleil est appelé « la forme sous laquelle se manifestent les dieux », ou, si l'on veut, le « visage des dieux », cf. A. V., XIII, 2, 34.

particulièrement ses emplois à l'instrumental singulier, II, 9, 6, ou pluriel, pour désigner les formes sous lesquelles Agni opère en telle ou telle circonstance, toutes ses formes, IV, 10, 3; VII, 8, 5, ou, en particulier, « ses formes *domestiques* », III, 1, 15. L'épithète *parv-anīka*, appliquée à Agni, signifie pareillement « qui a beaucoup de formes »[1].

Notre mot sert encore à exprimer l'idée qu'un être ou un phénomène déterminé est la manifestation particulière d'un autre être, cf. VII, 88, 2, ou même d'une idée tout à fait abstraite : l'aurore est la manifestation d'Aditi, I, 113, 19; le soleil est la manifestation de la loi, VI, 51, 1[2]; Agni est l'aspect sous lequel se manifestent les sacrifices, X, 2, 6. Le vers V, 76, 1 peut s'entendre aussi en ce sens qu'Agni est la manifestation des aurores (qu'il annonce lorsqu'il brille le matin). On dit aux feux : « Protégez-nous *raúdrenānikena*, sous la forme de Rudra (et sous le nom de Sagara) », V.S. V, 34.

Il est donc possible, quoi qu'en dise M. Ludwig dans son commentaire, d'expliquer le vers VII, 4, 3, sans prendre le locatif du mot très connu *saṃsád* « assemblée » comme un infinitif jouant le rôle de verbe personnel : « Agni », l'Agni céleste ou universel, « a brillé dans l'assemblée sous la forme.

[1] Cf. encore *try-anīká*, III, 56, 3, *cátur-anīka*, V, 48, 5 : j'ai bien peur qu'il ne faille renoncer pour ce dernier au sens de « qui a quatre visages », c'est-à-dire « qui fait face de quatre côtés », que j'avais moi-même accepté, *Religion védique*, III, p. 131.

[2] Sur ce passage, nouveau *lapsus* de M. Grassmann.

ánīke, de ce dieu que les mortels ont saisi et qui aime à se laisser prendre par eux », c'est-à-dire « du feu terrestre, du feu du sacrifice ».

Ce passage nous donne la clef de plusieurs autres où le mot *ánīka* est employé pareillement au locatif (comme le mot *rūpá* au vers I, 164, 6), et pour plusieurs desquels M. Grassmann a proposé, non sans hésitation et faute de mieux, un sens équivalent à celui du latin *coram*. En fait, ce sens ne pourrait guère convenir qu'au vers VIII, 63, 4, pour lequel justement il n'était pas indiqué dans le lexique, et qui d'ailleurs s'explique très bien sans lui : « l'aspect, la forme d'Agni » équivaut à « Agni » tout court, et le locatif n'est pas plus surprenant qu'au vers IV, 32, 12 et en beaucoup d'autres passages : on dit de ceux qui prospèrent par la faveur d'un dieu, qu'ils prospèrent « en lui ». Mais aux vers IV, 58, 11; VI, 47, 5, *ánīke* paraît bien signifier « sous la forme de » : le beurre, *ghṛitá*, figure mythique des eaux du ciel, a été apporté dans le combat (d'Indra, je suppose), précisément « sous la forme » des eaux; Soma, substitué à Indra, a trouvé l'océan céleste « sous la forme » des aurores, dont l'apparition est en effet si souvent comparée à l'épanchement des eaux (*Religion védique*, I, 313-314).

Au vers IX, 97, 22, la parole sacrée est représentée opérant « sous la loi de l'aîné », c'est-à-dire dans le ciel qu'habite l'aîné du Soma terrestre, et « sous la forme du *kshá* ». Le mot *kshá*, que son sens étymologique soit ou non « nourriture », est évidem-

ment, d'après les emplois de *kshumánt* et ceux de *purukshú*, un des mots innombrables qui désignent dans la langue védique les dons du ciel, et particulièrement la pluie : or les eaux, ou la voix du tonnerre qui en sort, correspondent dans le ciel à la parole sacrée. Tout cela est compliqué sans doute; mais ce n'est pas moi qui crée cette complication, et ce n'est pas ma faute si, en dehors de mon « système », on n'a su trouver pour expliquer ce passage que des fantaisies telles que « im Sitz der Speise », ou des énigmes comme « an der Nahrung Spitze »[1].

Reste le vers VIII, 91, 13 : ici, M. Grassmann lui-même a trouvé commode de traduire *vāyór ánīke* « in Sturmes Drang ». J'arrive à peu près au même résultat, mais sans coup de force, et par une interprétation conforme aux précédentes : les chants s'élèvent vers Agni « sous la forme du vent », pareils aux vents : la comparaison est banale (*Religion védique*, I, p. 279, 291, 309).

1. *ánu.*

L'usage adverbial de cette particule, dans le sens de « ensuite », assez mal établi pour la littérature classique, l'est encore moins pour le Ṛig-Veda. M. Roth lui-même, après l'avoir admis (article *ánu*) pour le vers X, 27, 17, l'a abandonné de fait en ci-

[1] Ou encore des analyses grammaticales comme celle qui fait de *dyukshos*, la leçon du Sāma-Veda, le génitif duel d'un composé de *dyu* et de *ksham!* Il est clair que *dyukshu* équivaut à *kshu*, et insiste seulement sur la nature céleste des eaux.

tant le même passage sous *as* accompagné du préfixe *ánu*, et M. Grassmann a reproduit les deux attributions sans en remarquer la contradiction. Au vers IX, 86, 42, il est impossible de séparer *ánu* de *dyúbhiḥ*, cf. *ánu dyū̆n* et *úpa dyúbhiḥ* « de jour en jour, pendant de longs jours ». Si *ánu* y est adverbe, il signifiera en tout cas, non pas « ensuite », mais « avec suite, d'une façon suivie ». Aussi bien M. Grassmann, par une nouvelle contradiction, semble-t-il admettre sous *dív* la combinaison qu'il niait de fait sous *ánu*. — Il y aurait beaucoup à dire sur la répartition des nuances de sens, réelles ou tout au moins possibles, de la préposition entre ses différents emplois : mais ce n'est pas, selon moi, affaire de lexique. Je remarquerai seulement qu'aux vers I, 37, 9; 141, 9; IV, 22, 7, *ánu* ne régit pas *sīm* (voir ce mot) mais *yát*.

2. *ánu.*

Voir *Religion védique*, II, p. 359-360.

ánu-gāyas.

Cette épithète du char des Açvins, VIII, 5, 34, doit signifier, non pas « suivi par les chants », mais « docile aux chants, aux prières ». (Manque dans le dictionnaire de Pétersbourg, et aussi dans l'abrégé.)

án-udita.

Signifie « non encore prononcé » tout simplement, cf. A. V., V, 1, 2. Le sens de *nefandus* repose sur

une fausse interprétation du vers X, 95, 1 (Voir *Religion védique*, II, p. 95).

anudéyī.

Voir la note de M. Ludwig, dans son commentaire sur l'hymne X, 85, 6. Mais aux vers X, 135, 5 et 6? La question me semble encore bien obscure.

anubhartṛí.

Au féminin *anubhartrí*, cette épithète de la voix céleste des Maruts, répondant à la prière des hommes, I, 88, 6, signifie peut-être « qui nourrit après » : la prière a nourri les Maruts, et ensuite le tonnerre, en répondant les eaux du ciel sur la terre, nourrit les hommes, cf. I, 164, 51.

anubhūti.

Voir *ánānubhūti.*

anushṭubh.

Peut très bien être le rythme de ce nom au vers X, 124, 9, comme au vers X, 130, 4.

anu-shvadhám.

Signifie étymologiquement, non pas « selon la volonté propre », mais « selon la nature propre » (Voir *Religion védique*, III, p. 210, en note).

anusphurá.

Voir *sphur* avec *ánu*.

án-ūrdhvabhās.

« Dessen Licht nicht in die Höhe strebt » n'a pas grand sens. Ce mot, désignant l'ennemi vaincu par l'homme pieux, V, 77, 4, signifie évidemment « chez lequel la clarté (d'Agni, voir *bhās*) ne s'élève pas », c'est-à-dire « qui n'allume pas le feu sacré », en d'autres termes, « qui ne sacrifie pas ».

án-ūrmi.

Un cheval, *vājin*, « sans vague », VIII, 24, 22, dans le sens de « qui ne fait pas de faux pas », n'a pas du tout l'air d'une métaphore védique. Je crois plutôt que le cheval sans vague est le Soma « non mouillé, non encore mêlé à l'eau », *ánapta*, IX, 16, 3. La construction est difficile : *yámam*, s'il n'est pas déjà un gérondif en *am*, ne peut guère être qu'un infinitif, cf. I, 73, 10; II, 5, 1; III, 27, 3, dépendant d'un verbe sous-entendu, tel que « va » : « Va conduire le cheval non encore mouillé », c'est-à-dire fais couler le Soma sur le tamis, cf. IX, 16, 3.

an-ṛkshará.

Ce mot signifierait « sans épines » selon le Nirukta, IX, 32, dont l'interprétation est suivie par M. Roth et par M. Grassmann. En réalité les commentateurs hindous ignoraient le sens de ce mot, puisqu'un autre, cité par M. Roth lui-même dans ses *Erläuterungen* sur le Nirukta, p. 132, le divise ainsi : *a-nṛkshara*. C'est une étymologie substituée à une autre

étymologie (la racine *arch* du Nirukta). Il me paraît beaucoup plus probable que le second terme du composé est un mot *ṛkshara* équivalent à *ṛiksha* « ours », à moins que le suffixe dérivatif *ra* n'ait été ajouté seulement au composé, comme il l'a peut-être été dans *a-çrī-rá*. On demande que la terre, I, 22, 15, et particulièrement que les chemins, I, 41, 4; II, 27, 6; X, 85, 23, soient « sans ours », cf. VIII, 24, 27 (et voir sous *ṛiksha*), comme on demande ailleurs qu'ils soient « sans loup », *avṛiká*, VI, 4, 8. L'épithète *avṛiká* est même devenue banale pour la sécurité qu'on doit à la protection des dieux, I, 48, 15 et *passim*.

án-ṛita.

Voir *Religion védique*, III, Index I, sous *ṛita*.

ánṛita-deva.

Signifie, non pas précisément « qui adore les faux dieux », mais « qui a commerce avec les démons, qui prend pour dieux ceux qui ne sont pas *ṛitâvan* » (voir ce mot). M. Grassmann a eu tort de reprendre le sens de « mauvais joueur », que M. Roth avait assez vite abandonné (sous *devá*), après l'avoir le premier proposé : il n'existe pas de mot *devá* tiré de la racine *dīv* « jouer » (voir *antidevá*).

an-ená.

A supprimer : « sans attelage de cerfs » ou de « biches » serait *an-etá* ou *an-enī*. La forme *anenás*, VI,

66, 7, doit être l'accusatif neutre du mot suivant, pris adverbialement, cf. *adveshás*, V, 87. 8.

an-enás.

Ce mot signifie-t-il « sans péché » ou « qui ne cause pas de mal » ? Le second sens, qui concorderait avec celui que j'ai adopté pour *ádbhutainas*, serait possible, non seulement quand le mot est appliqué aux dieux, mais quand il est appliqué au sacrifiant, VII, 86, 4 : il serait alors à peu près synonyme de *arakshás*.

an-ehás.

Selon M. Roth et M. Grassmann, ce composé, dont le second terme est évidemment formé de la racine *īh* « désirer », signifierait, tantôt « élevé au-dessus de tout désir, incomparable », tantôt « protégé contre tout désir, sûr ». Les deux sens, d'une part sont cherchés bien loin, d'autre part sont bien différents l'un de l'autre. Je crois que le mot n'a qu'un sens, et que ce sens est indiqué avec une grande précision au vers I, 129, 9, où le chemin que suit Indra est appelé à la fois *anehás* et *arakshás*. La seconde épithète signifie proprement « sans Rakshas, sans démon », et par suite « qui ne nuit pas ». Ce dernier sens convient parfaitement à *anehás*. Il lui convient étymologiquement, si on admet que la racine *īh* « désirer », avec un préfixe *á* (*á* + *īhas*), prend le sens de « en vouloir à ». Il lui convient aussi dans tous ses emplois, d'abord comme épithète d'un

chemin, VI, 51, 16 (cf. VIII, 58, 16); V. S., IV, 29, comme nous venons de le voir, puis comme épithète d'un char divin, appelé en même temps *vidveshas* « sans haine », VIII, 22, 2 (cf. aussi VIII, 58, 16), des divers dieux, III, 9, 1; X, 61, 12 et 22 (où *anehásas* est un génitif dépendant de *te*), Vâl., 1, 4; 2, 4, et particulièrement du ciel et de la terre, X, 63, 10, appelés en même temps « propices, *çivé* », VI, 75, 10, et des Âdityas, VIII, 18, 5, enfin et surtout des rites du sacrifice, I, 40, 4, des hymnes, III, 51, 3, de la formule I, 40, 6, qu'on appelle également ailleurs *arakshás* « non démoniaque », V, 87, 9; VII, 85, 1, pour l'opposer à l'incantation perfide, et par suite des sacrifiants eux-mêmes, VIII, 45, 11. Tout au plus pourra-t-il être nécessaire quand la même épithète est appliquée aux dons, aux faveurs des dieux, et particulièrement d'Aditi et des Âdityas (ou est prise substantivement pour désigner ces dons), I, 185, 3; V, 65, 5; VI, 50, 3; VIII, 18, 21; 47, 1; 56, 12, cf. VIII, 31, 12, d'en nuancer légèrement la signification dans le sens affirmatif, et de traduire littéralement, non plus « qui ne nuit pas », mais « qui comprend l'exemption de tout mal »; c'est ainsi que l'épithète *anamīvá* « sans maladie », par exemple, appliquée au terme vague de « richesse », III, 16, 3, éveille l'idée d'un bien qui « consiste dans l'absence de maladie ».

Mon interprétation du mot *anehás* est entièrement confirmée par ses emplois dans l'Atharva-Veda et dans le Çatapatha-Brāhmaṇa. Au vers VI, 84, 3 de

l'Atharva-Veda, on demande à Nirṛiti, la destruction personnifiée, de « détacher les liens » et d'être *anehás* (*anehā́* au nominatif), c'est-à-dire « inoffensive ». Dans le Çatapatha-Brāhmaṇa, I, 5, 1, 17, la formule *aditaye syāmānehasaḥ* rappelle inévitablement la formule analogue du Ṛig-Veda où figure le mot *ánāgas* « innocent », V, 82, 6.

ánta.

Il est vrai de dire que ce mot signifie limite, extrémité, non seulement d'une longueur, mais aussi d'un espace (au propre et au figuré, voir particulièrement I, 52, 14; V, 15, 5) : il serait plus précis d'ajouter qu'il a dans le Ṛig-Veda le second sens beaucoup plus souvent que le premier (qui ne se rencontre guère qu'aux vers IV, 1, 11, et IV, 16, 2). Le sens de « bord » est particulièrement clair au vers X, 111, 8, où le bord des eaux est opposé à leur surface et à leur fond. « Le bord » ou « les bords » du ciel ou de la terre, ce sont leurs extrémités les plus lointaines; nulle part il ne paraît nécessaire de s'en tenir à la ligne apparente où se rencontrent le ciel et la terre, c'est-à-dire à l'horizon : quant aux « deux extrémités » de l'atmosphère, V, 47, 3, ce sont, si je ne me trompe, le ciel et la terre eux-mêmes, et au vers X, 82, 1, les « premiers bords » qui ont été fixés par Viçvakarman, après quoi le ciel et la terre ont été étendus (comme un tissu, cf. III, 6, 5 et *passim*), représentent, non pas directement l'orient, mais le commencement du tissu. C'est au contraire la fin du

tissu, et non, comme le pense M. Grassmann, la fin du temps, que les anciens sacrificateurs n'ont pas atteinte, I, 179, 2 : car le tissu du sacrifice est un tissu sans fin (voir *ánavaprigṇa*). En revanche, il ne s'agit pas, au vers I, 37, 6, d'un bord de tissu, mais de l'extrémité du ciel et de l'extrémité de la terre, que les Maruts « secouent » : car ces dieux ébranlent les deux mondes, I, 64, 3; VII, 57, 1. Enfin, on comprend que « au bord du feu » signifie « auprès du feu », X, 34, 11 : on comprendrait moins bien que « du bord » (absolument) signifiât « de près » : au vers I, 30, 21, les ablatifs *ántāt* et *parākā́t* doivent sans doute être construits avec le vers suivant : c'est l'aurore qui vient « du bord, de loin », c'est-à-dire de l'extrémité du ciel, cf. III, 61, 4.

ántama.

N'est pas à rapprocher, au moins directement, de *ánta*, mais bien de *ántara*. Ce mot n'a que le sens du mot latin correspondant *intimus*, le sens figuré dans la plupart des passages, le sens propre au vers I, 27, 5 : les biens supérieurs et intermédiaires opposés à la richesse intérieure, c'est-à-dire à la richesse de la maison ou du domaine, sont, comme en tant d'autres passages, les trésors du ciel et de l'atmosphère, c'est-à-dire, au moins à l'origine de la formule, la lumière et la pluie.

antár.

N'est pas pris au figuré au vers X, 124, 4 : Agni

sort bel et bien *du sein* du père Asura (Voir *Religion védique*, II, p. 99), du ventre de l'Asura, comme il est dit ailleurs, III, 29, 14. Il n'y a véritablement figure qu'au vers VII, 86, 2; encore continuerais-je à traduire « dans le sein », et non simplement « en compagnie de Varuṇa ».

ántara.

Ce mot, dans le Ṛig-Veda, n'a pas plus que *ántama* le sens de « voisin ». Les vers II, 41, 8; III, 18, 2; VI, 15, 3; 63, 2; X, 115, 5, prouvent simplement que les Aryas védiques avaient, aussi bien que des amis, des *ennemis intimes,* intérieurs, par opposition aux ennemis extérieurs, étrangers, *pára*, et rien n'empêche de prendre *ántara* dans le même sens au vers VI, 5, 4. Agni, au contraire, est un ami intime, X, 53, 1, et intime au sens propre, puisqu'il habite la maison. De même *ántarā bhúj*, I, 104, 6, est la jouissance intime, le bonheur domestique, à moins que ce ne soit simplement la jouissance qui nous est chère. L'épithète *ántarā* donnée à la prière, X, 91, 13, rappelle l'épithète *ántama* qu'elle reçoit ailleurs, VI, 45, 30 et *passim :* ici elle s'explique d'autant mieux dans le sens du latin *intima*, que la prière est comparée à une épouse. M. Grassmann la traduit lui-même « chère, agréable » dans d'autres passages où elle est encore appliquée à l'hymne, à la parole sacrée[1].

[1] Reste à expliquer le vers VI, 62, 10 : mais « roues voisines »

antarā-bhará.

«Qui apporte au milieu, qui procure, communique», de *bhará* «qui porte» (sans régime) et *antárā* «au milieu» (également sans régime), serait bien pauvre de sens. Ce composé, épithète d'Indra faisant des dons, *dānavant*, VIII, 32, 12, me semble plutôt un possessif, ayant pour second terme *bhára* «gain, profit, butin» (voir ce mot), régi par la préposition *antarā́*. Le sens en paraît donné par le vers VIII, 40, 3, *tā́ hi mádhyam bhárāṇām indrāgnī adhikshitáḥ* : Indra est au milieu du butin; il y préside.

anti-devá.

Pour ce mot, comme pour *ánṛtadeva*, M. Grassmann a reproduit une erreur que M. Roth avait lui-même corrigée. Le sens est, non pas «adversaire au jeu», mais «celui qui a les dieux près de lui», I, 180, 7.

1. *ándhas.*

A supprimer. Il n'y a qu'un mot *ándhas* (le suivant), et le sens d'«obscurité» n'est nullement nécessaire aux vers I, 62, 5; 94, 7; VII, 88, 2, où il a été admis par M. Roth et par M. Grassmann. Pour le vers I, 62, 5, M. Ludwig a déjà substitué à la traduction «il a dissipé la nuit au moyen de l'aurore, etc.», l'interprétation très naturelle «il a dé-

n'est pas plus clair dans ce passage que «roues amies»; ce dernier sens me paraît même assez satisfaisant.

couvert l'*ándhas* en même temps que l'aurore, etc. ». Cet *ándhas* n'est d'ailleurs pas « l'humidité » en général, mais le Soma, plus d'une fois mentionné dans l'énumération des conquêtes d'Indra. Maintenant, pourquoi ne serait-ce pas également le Soma que Varuṇa, au vers VII, 88, 2, apporterait aux hommes sous forme de lumière? Ne lisons-nous pas au vers I, 46, 10 : « L'éclat est venu à la plante, un soleil brûlant comme l'or »? Les conceptions les plus bizarres, à force de se répéter, finissent par s'imposer à l'interprète non prévenu. Enfin, pourquoi ne serait-il pas dit aussi au vers I, 94, 7, qu'Agni « découvre le Soma », c'est-à-dire peut-être la lumière, « hors de la nuit », cf. I, 50, 10? Aucune de ces interprétations ne soulève d'assez grosse difficulté pour justifier le dédoublement du mot *ándhas* en deux homonymes. Ce dédoublement peut passer pour une hypothèse gratuite.

2. *ándhas*.

Ce mot, qui est en grec *ἄνθος*, désigne le Soma, non pas, à ce qu'il semble, comme « plante », mais comme « fleur » (au figuré), comme la liqueur par excellence; il serait ainsi à peu près équivalent au mot *mádhu*. Le sens de « plante », déjà rejeté d'ailleurs par M. Ludwig, ne peut être appuyé, comme le voudraient M. Roth et M. Grassmann, ni sur le vers V, 41, 3, où les prières offertes à l'Asura du ciel (Rudra) sont, par une assimilation bien connue entre la prière et l'offrande, comparées à des breu-

vages de Soma (c'est ainsi que, plus tard, M. Grassmann a traduit lui-même), ni sur le vers I, 28, 7, où le mortier et le pilon sont représentés « dévorant » le Soma[1], comme ailleurs les deux bras du sacrificateur sont censés l'« égorger », V, 43, 4. M. Grassmann est le premier à reconnaitre que d'ordinaire le sens de « liqueur du Soma » convient aussi bien que celui de « plante du Soma »; il a tort seulement de faire une exception pour le vers VI, 42, 4, où *ándhasas*, s'il n'est pas construit avec un premier verbe sous-entendu, pourra s'expliquer, suivant l'interprétation de M. Ludwig, comme dépendant de *satám* dans le sens partitif[2]. Le vers V, 54, 8, allégué encore par M. Roth, est on ne peut plus mal choisi : *mádhvo ándhas* ne peut signifier que « l'essence de la liqueur ». Au vers VI, 2, 2 de l'Atharva-Veda (comme au vers X, 115, 3 du Rig-Veda), on peut traduire « les gouttes de la liqueur » au moins aussi naturellement que « les gouttes de

[1] La comparaison avec des chevaux peut porter sur l'un des autres traits du même vers, par exemple sur *vājasātamā* : elle est d'ailleurs banale pour les pierres du pressoir.

[2] Au vers IX, 18, 2, qui semblerait au premier abord fournir un meilleur argument, *jātám* n'est pas participe, puisqu'il est accentué après *prá*, et *prá* lui-même suppose un verbe sous-entendu; Soma est une « espèce de liqueur » qui l'emporte sur toutes les autres (?) et qui est le *mádhu*. Le mot *jātá* signifie pareillement « forme, nature » au vers IX, 61, 10, « La terre a reçu une forme de Soma qui était au ciel », et au vers IX, 55, 2, où Soma est invité à s'asseoir sur le gazon sacré « comme c'est sa nature » : dans les deux cas, *ándhasas* est une apposition à *te*, cf. VIII, 32, 28, ou bien il se traduira « ta liqueur ».

la plante » : cette citation est sans doute un simple *lapsus* de M. Roth. Enfin, au vers III, 20 de la Vājasaneyi-Saṃhitā, le sens est aussi indéterminé que possible. Reste le vers VII, 96, 2, où il serait dit, selon M. Roth et M. Grassmann, que les Pūrus « habitent les deux rives de la Sarasvatî ». C'est le mot *ándhas* qui, du sens supposé de « plante », aurait passé à celui de rive gazonnée : nous voilà de plus en plus loin de *ἄνθος* ! Je ne proposerai certes pas d'expliquer le duel *ándhasī*, comme le fait M. Ludwig, par les deux « eaux des rives », ou « les eaux des deux rives » : j'ai peine à croire en effet qu'il soit entré dans l'esprit d'un peuple, fût-ce le peuple hindou, de distinguer les rives d'un fleuve *par l'eau qui les baigne*. Mais nous n'en sommes pas réduits là. Le verbe *ádhi kṣi* peut signifier « être maître, disposer de » aussi bien que « habiter », et les « deux liqueurs » d'une rivière à la fois réelle et mythique, comme la Sarasvatî (la compagne des Maruts d'après le même vers), peuvent être, d'une part, la rivière réelle, de l'autre la rivière céleste (cf. les deux mers, X, 98, 5), ou encore la parole sacrée qui est une des formes de Sarasvatî. Le dernier sens paraît le meilleur : « Puisque les Pūrus habitent près de tes flots, et te possèdent en outre sous la forme de la parole sacrée, sois-nous propice, etc. »

annā́vṛidh.

Il n'y aurait pas grand inconvénient à traduire « an Speise sich erlabend » un mot signifiant en réalité

« qui s'accroît par la nourriture », si cette traduction ne se rattachait pas à tout un système d'atténuation du sens de la racine *vardh*, si important dans les formules des Ṛishis (Voir *Religion védique*, II, p. 237).

ánya.

Signifie « autre », comme paroxyton aussi bien que comme oxyton. L'Atharva-Veda en fait foi, particulièrement aux vers XI, 4, 23; XII, 2, 16. Deux formes très obscures du même recueil, *nyás*, XI, 7, 4, et *ánye*, XII, 1, 4, ne me paraissent donc pas une raison suffisante pour introduire le sens, peut-être imaginaire, et en tout cas purement hypothétique de « nicht versiegend » dans les deux passages du Ṛig-Veda où *ánya* est paroxyton. Il y est question, soit de la prière, VIII, 27, 11, soit tout au moins de la vache mythique qui donne son lait, VIII, 1, 10, qui ne se dérobe pas, c'est-à-dire dans les deux cas, de « l'*autre* vache », de « l'*autre* mère », par opposition à celle qui se dérobe et abandonne son veau, III, 55, 13 et *passim*, de la « pareille » donnée à Vivasvat en échange de l'épouse immortelle cachée aux mortels, X, 17, 2 (Voir *Religion védique*, II, p. 71 et suiv.).

anyávrata.

Ce mot, qui paraît s'appliquer à des démons (particulièrement au vers VIII, 59, 11) aussi bien qu'à des hommes, ne signifie pas exclusivement « dévot à d'autres dieux », mais plus généralement « sui-

vant d'autres lois », ne suivant pas la loi de l'ordre, du juste, que suivent, non seulement les hommes pieux, mais les dieux mêmes.

anvartitṛí.

Forme mutilée, comme l'a reconnu M. Roth (Voir le dictionnaire abrégé), pour *anu-vartitṛí*. Paraît n'avoir pas le sens précis de « Brautwerber », et signifier simplement « qui poursuit, qui va à la recherche de » : il s'agit, au vers X, 109, 2, cf. A. V., XIV, 1, 56, d'une femme enlevée.

apatyasā́c.

« Accompagnée de descendance », comme épithète de la richesse, serait un sens bien védique : mais je doute que le second terme du composé, *sā́c*, puisse ainsi tenir lieu du suffixe *vant*, et je me demande si le mot ne signifierait pas « atteignant nos descendants, pouvant être transmise à notre postérité ».

ápadushpad.

N'est-il pas à remplacer par *ápadushpada* (Voir *dushpáda*)? La forme *ápadushpadā* du vers X, 99, 3 serait un accusatif pluriel neutre : « suivant un chemin sans pas difficiles ».

apamá.

Signifie au vers X, 39, 3, non pas d'une façon vague « le plus éloigné », mais « celui qui est le dernier ». Cf. *ápara*.

ápara.

Le sens d'« autre » est très douteux pour le Ṛig-Veda[1].

áparihvṛita.

Sens plus précis : « qui ne peut être surpris », proprement « qui ne peut être entouré par fraude ».

ápas.

Ce mot, signifiant « actif », pouvait sans doute être pris substantivement pour désigner les doigts des sacrificateurs « à l'ouvrage », cf. III, 1, 3 et 11 : mais je ne regarde pas comme prouvé qu'il ait été réellement employé ainsi[2].

apasphúr (ou *apasphúra*).

Ne signifie pas « qui repousse, qui rue » et n'est pas une image du Soma « qui fermente », comme le croient M. Roth et M. Grassmann. Les emplois de *ánapasphur, ánapasphura, ánapasphurat* (Voir ces mots) ne laissent pas de doute sur le sens. A la vérité « qui se dérobe » est une épithète qui ne conviendrait proprement qu'au Soma céleste (Voir *Religion védique,*

[1] Au vers X, 18, 4, le mot paraît avoir le même sens qu'au vers suivant « plus jeune », et au vers I, 120, 2, il implique l'idée d'une infériorité de science, tenant peut-être aussi à la jeunesse.

[2] Aux vers III, 2, 7 et IX, 107, 13, le mot peut être masculin, aussi bien que féminin, et désigner les sacrificateurs. Aux vers I, 71, 3; 95, 4, il est féminin, mais il peut désigner les prières, par exemple, ou d'autres mères d'Agni, aussi bien que les doigts.

IMPRIMERIE NATIONALE

II, p. 84 et suiv.); mais on comprend qu'elle ait été étendue au Soma terrestre dans un passage, VIII, 58, 10, où les prêtres sont invités à le « saisir » pour le faire boire à Indra, apparemment comme Indra lui-même l'a saisi, l'a conquis dans le ciel.

ápāka.

Signifie « qui est par derrière (ou à l'occident) », et non « éloigné, venant de loin ». Preuves : 1° le sens reconnu de *ápāc*, *apācína*, *apācyá*, dont l'étymologie est identique; 2° l'opposition de *ápāka* et de *prấc*[1] au vers I, 110, 2, correspondant à celle de *ápāc* et de *prấc*, I, 164, 38; 3° le sens de l'adverbe *apākấ*, que M. Roth et M. Grassmann traduisent également « loin » au vers I, 129, 1, mais qui signifie *évidemment* en arrière : Indra fait prendre les devants au char qui est en arrière; 4° le sens de l'adverbe *apākất*, au vers VIII, 2, 35, qui donnerait lieu à la même observation; 5° le sens excellent qu'on obtient ainsi pour l'épithète d'Agni *ápākacakshas*, VIII, 64, 7 « qui voit par derrière, qui a des yeux derrière la tête », cf. *viçvatomukha* « qui fait face de tous côtés », I, 97, 6. Reste à savoir quelle idée éveille la simple épithète *ápāka* appliquée au même Agni aux vers VI, 11, 4 et 12, 2 (et à Tvashṭar, V. S., XX, 44). Dans ces passages mêmes, « éloigné » n'aurait pas grand sens. Le feu du sacrifice est-il appelé « occidental » par opposition à l'aurore et au soleil levant

[1] Et celle de *āpākesthá* et de *pū́rva* au vers VIII, 6, 14 de l'Atharva-Veda.

auxquels il fait face? Je ne prétends pas résoudre actuellement la question. Mais je crois qu'il faut s'en tenir en tout cas aux seuls sens du mot *ápāka* qui puissent être sûrement établis, c'est-à-dire à celui d'« occidental » ou a celui de « situé en arrière »[1].

ápākacakshas, *apākā́*, *apākā́t*.

Voir le précédent.

ápāvṛiti

Je ne comprends pas comment, *ápāvṛita* signifiant « ouvert », *ápāvṛiti* pourrait signifier « fermeture ». Je ne vois pas non plus ce qui s'oppose à ce qu'Indra « fasse trembler l'ouverture de l'étable des vaches », VIII, 55, 3. Je sais bien enfin que les deux sens ne sont pas aussi opposés qu'ils en ont l'air, et que « la fermeture » comme « l'ouverture » pourrait être toujours la porte; mais d'abord il ne faudrait pas, quand on fait de la philologie et de l'étymologie, dire ainsi « blanc » pour « noir »; ensuite, l'interprétation de « Verschluss » par « Versteck » montre bien que M. Roth et M. Grassmann font le contre-sens complet.

ápi.

Il faut tout au moins supprimer le numéro 4 de M. Grassmann : il n'en a pas tenu compte lui-même

[1] M. Ludwig a repris pour son compte l'analyse *á-pāka* proposée par les commentateurs indiens; mais il est ainsi obligé de supposer deux homonymes, et je ne vois pas bien ce que l'interprétation y gagne.

dans sa traduction du vers VII, 31, 5. Pour l'expression *ápi kárṇe* aux vers V, 31, 9 et VIII, 86, 12, sans insister plus que de raison sur l'interprétation que j'en ai donnée (*Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 112), je ne vois toujours rien de meilleur à proposer. Le vers VIII, 86, 12 est une véritable énigme, et je ne puis croire que le vers V, 31, 9 signifie simplement que les chevaux doivent amener Indra et Kutsa «près» du sacrificateur : l'expression *ápi kárṇe* a gardé son sens propre, comme le prouve le vers X, 86, 4, cf. VI, 48, 16, et la traduction «Que les chevaux vous amènent à portée de *notre* oreille!» n'aurait pas de sens : ce sont les dieux qui *écoutent* les hommes, et non les hommes qui écoutent les dieux.

apikakshyà.

Si *kakshyà* signifie «caché», comme l'admet M. Roth, pourquoi *apikakshyà* n'aurait-il pas le même sens? Les deux mots ne sont-ils pas également des épithètes de la liqueur, V. 44, 11, et I, 117, 22, et le mythe du Soma caché n'est-il pas un des plus importants de la mythologie védique? Ici c'est moi qui m'écarte du sens primitif, «qui se trouve dans la région de l'aisselle» : une fois n'est pas coutume, et je m'appuie d'ailleurs sur un sens reconnu du primitif *kàksha*, sens devenu classique, et déjà constaté dans le Ṛig-Veda, X, 28, 4.

apiçarvará.

Doit signifier, non pas « de grand matin », mais « la nuit », comme le mot *çárvarī* lui-même. C'est exagérer singulièrement l'importance de *ápi* que de lui attribuer la propriété de modifier à ce point le sens du mot avec lequel il est composé. D'ailleurs le sens de « nuit » est le seul qui convienne aux deux seuls emplois du composé comme substantif, savoir VIII, 1, 29, où il est justement opposé à un mot signifiant « de grand matin », *prapitvá*, et III, 9, 7, où il désigne le temps pendant lequel les troupeaux se réunissent près du feu. Dans l'Aitareya-Brāhmaṇa, IV, 5, comme adjectif, il paraît signifier aussi « nocturne ». M. Roth a d'ailleurs corrigé dans le dictionnaire abrégé ses premières interprétations, que M. Grassmann avait suivies.

ápīti.

Signifie, comme le reconnaît M. Roth, « le fait d'entrer, de disparaître dans ». Il a lui-même renoncé dans le dictionnaire abrégé au sens différent qu'il avait proposé d'abord pour le vers I, 121, 10, et que M. Grassmann avait reproduit. Il est clair que *purá yát sū́ras támaso ápītes* signifie « lorsque le soleil (est encore) avant de disparaître dans les ténèbres », les deux ablatifs étant construits parallèlement dans la dépendance de *purá*, selon un usage très védique, tandis que, selon nos idées, le premier devrait être à un cas régi par le second?

a-pūrushá.

Rien ne prouve que le mot *dāru* « pièce de bois », auquel celui-ci sert d'épithète au vers X, 155, 3, désigne une barque. Au lieu donc de traduire « non occupé par des hommes », comme M. Grassmann, je me rapprocherais du sens de M. Roth « non animé », en traduisant « qui n'est pas un homme » : on écarte le démon en lui donnant pour proie quelque chose qui n'est pas un homme, soit une pièce de bois.

apeçás.

Signifie, non pas « sans forme », mais « sans ornement ». Le sens de « forme » pour *peçás* a été introduit arbitrairement dans le passage unique, I, 6, 3, où se rencontre le composé avec *a* privatif.

ápodaka.

Épithète des navires des Açvins traversant les airs, I, 116, 3 (et de certains poisons dans l'Atharva-Veda). Le sens paraît être, non pas « imperméable », comme l'entend M. Roth, mais « sec, non mouillé » : c'est à peu près la traduction de M. Grassmann pour les navires, « vom Wasser entfernt », à laquelle je reprocherais seulement de ne pas faire ressortir assez franchement le paradoxe.

aptúr.

Ce mot n'a pas pour premier terme un hypothé-

tique *áp* « ouvrage », mais bien le mot parfaitement connu *áp* « eau » : il signifie, non pas « hâtant l'ouvrage, actif », mais « traversant les eaux ». Il est étrange qu'un sens aussi clair n'ait pas été reconnu tout d'abord. Le mot est employé comme épithète d'Agni, de Soma, d'Indra, des dieux en général, des oiseaux des Açvins : tous ne traversent-ils pas les eaux célestes, et Soma de plus les eaux du sacrifice? Au vers II, 21, 5, ce sont les anciens prêtres, les *Uçij*, qui reçoivent l'épithète *aptúr* : mais quelle formule plus connue que celles du passage des eaux opéré avec le secours des dieux? Et justement, dans ce passage, il est dit que les Uçij ont trouvé la voie grâce au sacrifice. Enfin, au vers IX, 108, 7[1], le rapprochement des épithètes *rajastúr* « qui traverse l'atmosphère » et *udaprút* « qui nage dans l'eau » est une confirmation décisive de mon interprétation. Voir le suivant.

aptúrya.

Si *aptúr* signifie « traversant les eaux », son dérivé ne peut signifier que « traversée des eaux », et non « activité ». Et en effet, le vers III, 51, 9 signifie qu'Indra a été l'allié des Maruts dans la traversée des eaux, le vers III, 12, 8, que « la traversée des eaux » est « en Indra et Agni » aussi bien que les « demeures », etc., c'est-à-dire qu'on leur doit toutes ces choses.

[1] Qu'il faille ou non corriger *stómam* en *sómam*, comme le propose M. Grassmann.

ápnas.

N'a pas d'autre sens que « possession, richesse ». M. Grassmann en admet deux autres, « œuvre » et « actif » (comme adjectif), adoptés par M. Ludwig, et depuis aussi par M. Roth : ces deux sens sont inutiles. Au vers I, 113, 9[1], « En faisant allumer le feu, ô aurore, etc. », il est dit, non pas « tu as fait une bonne œuvre pour les dieux », mais « tu as ainsi gagné (*kar* au *moyen*) une richesse brillante parmi les dieux », cf. V, 80, 3 : l'aurore a sans doute reçu un salaire des dieux comme le feu lui-même, X, 51 et 52. On peut aussi entendre à peu près de même, mais plus simplement : « C'est parce que tu as fait allumer le feu que tu es riche parmi les dieux ». — Si *ápnasas* n'est pas une faute pour *apásas* au vers X, 80, 2, on le construira comme ablatif avec *bhadrá*, qui prendra ainsi le sens d'un comparatif : « La bûche d'Agni doit nous être plus précieuse que la richesse ».

apraketá.

Ce mot, employé seulement au vers 3 de l'hymne X, 129, comme épithète de l'eau primordiale, ne signifie pas « qui ne peut être distingué, reconnu », ainsi que le veulent M. Roth et M. Grassmann, ni vaguement « où il n'y a aucune différence », comme paraît l'entendre M. Ludwig, mais « où il n'y a au-

[1] Pour le vers X, 106, 9, où M. Ludwig a également introduit le sens d'« œuvre » dans sa traduction, voyez sous *áṃça*.

cune apparition (du jour ou de la nuit) » : c'est ce que paraît mettre hors de doute le rapprochement du vers 2 du même hymne. Voir *praketá*.

áprajajñi.

Au vers 9 de l'hymne X, 71, sur la parole sacrée, M. Roth, M. Grassmann et M. Ludwig expliquent ce mot en le rattachant à la racine *jñā* « connaître », et le traduisent « ignorant, insensé ». Mais il existe dans le Çatapatha-Brāhmaṇa, II, 3, 1, 14, un mot *áprajajñi*, de *jan* « engendrer », signifiant « qui n'engendre pas ». Une telle épithète conviendrait bien à ceux qui ne savent pas se servir de la parole sacrée, (cf. vers 5 du même hymne). Cette interprétation fournirait de plus une solution acceptable de la difficulté créée dans le même passage par le mot *sirīs*. Le sens de « tisserands » (hommes ou femmes) que lui donnent M. Roth et M. Grassmann est une conjecture en l'air. Le mot ne paraît pouvoir signifier que « rivière, eau », cf. I, 121, 11, comme l'entend du reste M. Ludwig. Mais l'interprétation « ils ne tissent que de l'eau[1] » est bien bizarre. Comme les thèmes redoublés en *i* gouvernent souvent l'accusatif (Whitney, *A sankrit grammar*, 271, f.), je proposerais de donner *sirīs* pour régime à *áprajajñi*, et de traduire « ils tissent leur tissu (le tissu du sacrifice), sans engendrer les eaux », c'est-à-dire sans obtenir le

[1] Quant à l'interprétation subsidiaire « ils ne tissent que du sable », que M. Ludwig présente sous forme dubitative, elle a l'inconvénient d'attribuer de nouveau au mot *sirīs* un sens purement arbitraire.

fruit ordinaire du sacrifice, qui est l'écoulement des eaux célestes.

áprabhūti.

L'instrumental de ce mot, au vers X, 124, 7, signifie-t-il « sans employer la violence », comme le dit M. Grassmann, ou « sans subir de violence »? C'est une question que j'ai soulevée dans ma *Religion védique*, III, p. 148. Mais ce n'est pas là à proprement parler affaire de lexique.

a-pramṛishyá.

On ne voit pas bien comment du sens de « négliger, oublier », seul connu pour la racine *marsh*, particulièrement avec le préfixe *prá*, on peut passer pour ce mot au sens d'« indestructible ». Appliqué au sacrifice, IV, 2, 5, il signifie, de l'aveu de M. Grassmann, « qui ne doit pas être négligé ». Le même sens, ou un sens très analogue, convient parfaitement au vers VI, 32, 5, où la même épithète est appliquée au but vers lequel doivent s'élancer les eaux célestes épanchées par Indra. Au vers VI, 20, 7, le don qu'Indra fait au pieux sacrificateur reçoit la même qualification que le sacrifice au vers IV, 2, 5 : le dieu ne doit pas plus oublier la récompense, que l'homme ne doit oublier l'hommage. Reste le vers II, 35, 6. Si la leçon *apramṛishyá* n'est pas là une faute pour *apramṛiçyá*, j'admettrai qu'Agni, « dans les forteresses crues », c'est-à-dire dans les eaux

du nuage [1], est qualifié d'« inoubliable », inoubliable pour les hommes apparemment. On peut comparer le vers III, 9, 2, où il est prié de son côté, lorsqu'il a été retrouver ses mères les eaux, de ne pas oublier de revenir.

á-prayuta.

Au féminin, *áprayutā*, épithète de la prière [2] donnée par Vishṇu, VII, 100, 2, signifiant, non pas « immuable » ou « incessante », mais « qui ne s'écarte pas (du droit chemin) ». Cf. *práyutā* « errante », épithète des vaches sans gardien, III, 57, 1; X, 27, 8.

á-prahan.

A remplacer par *á-prahaṇa*. La forme unique *áprahaṇam*, à l'accusatif, employée comme épithète d'Indra, VI, 44, 4, s'explique mal dans le sens de « qui ne frappe pas ». Indra frappe ses ennemis, et on ne prend guère la peine de dire qu'il ne frappe pas ses adorateurs [3]. Au contraire un mot *á-prahaṇa* s'explique très bien par opposition à *su-hána* : les ennemis sont « faciles à frapper, à vaincre », pour Indra, X, 105, 7, et pour ceux qu'Indra protège, IV, 22, 9; VII, 25, 5; Indra lui-même est invincible.

[1] Voir mes Observations sur les figures, etc., dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 117.

[2] « La prière vient des dieux » (*Religion védique*, I, p. 287, 293-295, etc.). M. Grassmann me paraît se méprendre complètement sur le sens de ce passage.

[3] Voir *Religion védique*, III, p. 203.

aprāmi-satya.

« Éternellement vrai. » Il serait d'une exactitude plus rigoureuse de dire « dont la volonté s'accomplit toujours ». En effet *satyá,* comme adjectif, signifie « qui se réalise, qui s'accomplit », aussi bien que « vrai », et peut prendre le sens correspondant quand il est employé substantivement. Le sens littéral du composé est donc « pour lequel *l'accomplissement* n'est jamais violé, empêché ». Et, en fait, on donne cette épithète à Indra, VIII, 50, 4, en lui disant : « il en sera comme tu veux ». On peut remarquer encore : 1° le rapport de l'idée exprimée par le mot *satyá,* avec celle qu'exprime le mot *ṛitá*, l'un des termes les plus usités pour rendre l'idée de « loi »; 2° l'emploi fréquent de la racine *mī,* précédée ou non de *prá,* dans le sens de « violer », avec les mots signifiant « loi ». En somme l'épithète est équivalente à « dont les lois sont inviolables ».

á-prāyu.

Non pas « incessant », mais « qui ne s'écarte pas », c'est-à-dire « qui veille sans cesse », comme épithète d'un gardien (cf. *á-prayuchat, á-prayutvan,* et voir *yu* avec *prá*), et « qui ne s'écarte pas de la droite voie », en parlant des sacrifices, VIII, 24 18, (cf. *á-prayuta*). De même l'aurore suit son chemin, à la poursuite de la richesse, « sans s'écarter, sans se perdre, *áprāyu* », V, 80, 3.

á-prāyus.

J'admettrais plutôt pour ce mot, employé une seule fois, I. 127, 5, le sens de M. Ludwig (et de Sāyaṇa) « dont la vie n'est pas partie, qui est resté vivant », que celui de M. Roth et de M. Grassmann, qui en font un synonyme de *áprāyu :* on ne voit pas en effet comment la racine *yu*, même précédée d'un préfixe, aurait pu former un adjectif *yus*.

ap-sā́.

Signifie proprement « qui conquiert les eaux ». Maintenant, comme les dieux ne conquièrent que pour donner, il n'y a peut-être pas un très grand inconvénient, quand ce mot est une épithète des dieux, à le traduire « qui donne les eaux ». Mais quelle singulière idée de changer ce sens au vers VI, 14, 4, en celui de « donnant la force », parce qu'il s'agit là du fils héroïque, donné lui-même par Agni à ses adorateurs! La conquête des eaux n'est-elle pas l'exploit par excellence dans la langue des hymnes védiques, toujours si fortement imprégnée de mythologie, même quand elle exprime des faits réels? Et les guerriers mortels ne conquièrent-ils pas les rivières terrestres, comme leur divin modèle, Indra, conquiert les rivières célestes?

M. Roth est du moins plus conséquent. Il donne à notre mot le sens de « fortifiant » dans tous ses emplois (d'ailleurs très peu nombreux), sans doute parce que le seul dieu auquel il se trouve appliqué

est Soma. Les exploits d'Indra, et particulièrement la conquête des eaux, sont cependant en maint passage attribués au breuvage qui le fortifie. Il y a mieux : au vers I, 91, 21, l'épithète *apsā́* est rapprochée de *svarshā́;* c'est-à-dire que la conquête de la lumière y est attribuée à Soma en même temps que la conquête des eaux. Mais le parti pris de simplifier toujours, et de substituer de prétendues réalités aux mythes, fait qu'on en vient à admettre que l'action *réelle* d'une liqueur *forte* a été exprimée par un mot qui, même en admettant pour *sā* le sens de « donneur », ne signifierait toujours que « donneur d'*eau* ». M. Roth a fait assurément des violences beaucoup plus graves au lexique védique : il n'en a peut-être pas fait de plus évidente, ni qui permette mieux de juger sa méthode.

á-psu.

M. Roth et M. Grassmann sont d'accord pour donner à *psu*, dans tous les autres composés dont il forme le second terme, le sens d'« extérieur, apparence ». Est-il bien nécessaire de supposer pour ce composé unique un autre *psu* signifiant « nourriture »? L'homme demande à Agni, VII, 4, 6, de n'être pas « sans apparence », c'est-à-dire de ne pas présenter un aspect misérable, de n'être pas privé d'éclat, de gloire, ou même de beauté.

abhi.

Sur l'ensemble de l'article, je suis à peu près

d'accord avec M. Grassmann, qui, ici, a heureusement simplifié l'article de M. Roth. Celui-ci, d'ailleurs, a accepté les corrections dans le dictionnaire abrégé. Je n'insisterai pas sur des critiques de détail : sous chacun des trois principaux sens de la préposition, M. Grassmann a rangé des passages où *abhi* joue en réalité le rôle de préfixe, par exemple IX, 98, 2; VI, 9, 5 (de l'aveu de M. Grassemann lui-même, sous *i*); X, 119, 8; tel autre passage, rangé sous le n° 1, IX, 107, 25, aurait dû l'être sous le n° 2, cf. IX, 63, 25, etc. Dans un lexique où les moindres nuances, réelles ou non, sont relevées, on attendrait une indication spéciale pour les cas où *abhi* a le sens de « vers, dans la direction de », sans être joint à un verbe de mouvement, par exemple pour le vers VII, 5, 2, où le verbe signifie « briller ». Quand *abhi* est joint à un accusatif et suivi de l'infinitif *dāváne*, M. Grassmann est hésitant (cf. l'article *abhi* et l'article *dāván*) : je crois qu'au vers V, 65, 3, *prá* doit seul être construit avec l'infinitif, et que dans ce passage comme au vers I, 61, 10, l'accusatif avec *abhi* équivaut à un datif construit parallèlement à l'infinitif, et dépendant de lui pour le sens (cf. *vṛitrā́ya hántave*, III, 37, 5 et 6 et *passim*) : *abhi çrávo dāváne* « pour la gloire, pour donner », c'est-à-dire « pour donner la gloire ». Il résulterait de là que le second sens de M. Grassmann, « pour obtenir », pourrait être remplacé par une acception plus générale, correspondant à l'emploi du datif, c'est-à-dire à l'idée de but, et qui comprendrait aussi le sens relevé sous le

n° 4 : l'expression *abhi vratá*, X, 66, 9, dont il aurait fallu rapprocher *abhi dhắma*[1], I, 121, 6, paraît en effet équivalente à *vratắya*, III, 30, 4, *dhắmne*, VIII, 52, 11, ou *dhắmabhyas*, VIII, 27, 15, *ṛitắya*, I, 34, 10, « pour que la loi (la loi en général, ou la loi de tel ou tel dieu, etc.) s'accomplisse ». Enfin l'emploi unique de *abhi* régissant le locatif, que M. Grassmann a cru devoir relever, d'ailleurs sous forme dubitative, dans les additions à son lexique, me paraît invraisemblable : j'aimerais mieux encore, au vers II, 23, 16, faire de *abhi* un préfixe portant sur le verbe *jāgṛidhúḥ*.

abhi-kratu.

« Orgueilleux » n'est qu'un à peu près. Dans ce composé, le nom, *krátu*, est gouverné par la préposition, *abhi* (Voir Whitney, 1310), signifiant « au-dessus de ». Le sens paraît donné par l'opposition de la formule *ánu krátum*, X, 11, 3 (et *passim*, voir *Religion védique*, III, p. 308), « selon la volonté de ». *abhikratu* signifierait « qui se met au-dessus de la volonté (des autres) », par conséquent « impérieux » plutôt qu'« orgueilleux ». Les êtres de ce genre sont domptés par Indra, III, 34, 10.

abhikhyắ.

Le sens de « reflet, miroitement, apparence » me

[1] Je serai moins affirmatif au sujet de *viçvāny abhi vratá*, VIII, 32, 28, qui pourrait signifier « au-dessus de toutes les lois » (cf. *Religion védique*, III, p. 249).

semble purement imaginaire. Le mot signifie « regard », et regard « protecteur », au vers I, 148, 5, comme au vers X, 112, 10; dans le premier passage, il appartient à la phrase qui suit et non à celle qui précède. Au vers VIII, 23, 5, le regard d'Agni se confond avec sa flamme. Cf. *abhikhyātár*, pour lequel M. Roth a substitué avec raison dans le dictionnaire abrégé le sens de « surveillant, gardien » au sens plus vague de « contemplateur », ou « examinateur » (*Beschauer*), et les emplois de *khyā* avec *abhí*.

abhígūrti.

Signifie, non pas « hymne de louange », mais, selon le sens ordinaire de la racine *gar*, *gur*, avec *abhi*, « approbation ». Aux vers 6 et 12 de l'hymne I, 162, sur le sacrifice du cheval, on demande que l'approbation donnée (par les dieux) à ceux qui ont accompli diverses opérations accessoires, profite à ceux qui offrent le sacrifice dans son ensemble.

abhi-jñú.

Signifie « à genoux » aux vers I, 37, 10, et VIII, 81, 3, comme dans ses autres emplois, et non « jusqu'aux genoux ». Au vers III, 39, 5, de l'aveu de M. Roth et de M. Grassmann eux-mêmes, Indra cherchant les vaches célestes, en compagnie des Navagvas, est représenté à genoux : c'est que ses compagnons sont des prêtres[1], et que la conquête est ici

[1] Les prêtres sont, ailleurs encore, représentés à genoux, soit dans

considérée comme le résultat d'un sacrifice céleste. C'est une idée analogue que l'auteur du vers VIII, 81, 3 exprime en parlant des biens qu'Indra lui procure « à genoux »; il les oppose d'ailleurs à ceux qu'il donne en « dansant », *nṛitúḥ;* il faut bien prendre son parti des bizarreries de la pensée védique.

Quant au vers I, 37, 10, il a eu du malheur. Les différents interprètes l'ont torturé en tous sens. M. Max Müller, après Sāyaṇa, Wilson, Langlois et Benfey, y a vu des vaches pataugeant dans l'eau jusqu'aux genoux. Des savants européens auraient dû laisser au commentateur hindou la construction fantaisiste que suppose cette interprétation[1]. Quant au mot *giras*, je ne relèverai pas les étranges combinaisons que Sāyaṇa, Wilson et Langlois en font avec le mot précédent *sūnávas*, mais je citerai l'interprétation fantaisiste de M. Grassmann faisant d'un substantif dont le sens est « chant » un adjectif qui signifierait « célèbre ». Le sens de « chanteur » que lui donnent ici M. Max Müller et M. Ludwig, et que M. Grassmann admet dans d'autres passages, me paraît d'ailleurs tout aussi peu justifié[2]. La difficulté du mot *abhijñú* n'existe pas pour M. Ludwig, qui le traduit partout, mais de sa propre autorité, « tout près ». Bref, c'est le cas de dire : *tot capita, tot sensus.*

l'acte d'hommage exprimé par la racine *nam*, I, 72, 5, soit lorsqu'ils disposent le gazon sacré, VII, 2, 4.

[1] Il faudrait *vāçrábhyas*, au datif.

[2] Voir *gir*.

C'est aussi le cas peut-être d'essayer de mon « système », qui consiste tout simplement à laisser aux mots leur sens ordinaire.

Voici la traduction littérale à laquelle on arrive par ce procédé : « Les fils [1] ont, dans leur marche, allongé leurs chants comme des chemins, pour y marcher à genoux (sur les genoux) en mugissant [2] (en chantant). »

Les chemins-chants rappellent le chemin-sacrifice, et il est tout naturel qu'on fasse une pareille route à genoux : Indra, comme nous l'avons vu, a fait un voyage semblable à la recherche des vaches, et les Maruts sont, par excellence, les chantres divins. Ajoutez que, dans le Sāma-Veda, notre vers présente, au lieu de *ájmeshu* « dans leur marche », la variante *yajñéshu* « dans leurs sacrifices ».

abhitas.

Chez M. Grassmann, la citation des vers IV, 50, 3; VII, 101, 4, sous le n° 1 comprenant les emplois de *abhitas* avec l'accusatif, ne peut être considérée que comme un *lapsus* (Voir M. Grassmann lui-même, article *çcut*). Il ne me paraît pas prouvé que le mot ait dans le Ṛig-Veda, soit comme préposition, soit comme adverbe, d'autre sens que « devant, par de-

[1] Il a été question de la mère au vers précédent. J'abandonne la conjecture que j'avais hasardée dans ma *Religion védique*, II, p. 397, note 2.

[2] Ou « eux, les taureaux (mugissants) », ce qui reviendra toujours au même. Cf. VIII, 7, 3 et 7.

vant », et j'aimerais mieux m'en tenir à ce sens conforme à celui de *abhí* et de *abhíke*, sans pouvoir nier que le sens de « autour » convienne également bien à un certain nombre de passages.

abhí-dyu.

Signifierait, selon M. Roth et M. Grassmann, « qui cherche à atteindre le ciel », quand il est appliqué aux prêtres ou aux éléments du sacrifice, et « céleste » quand il est appliqué aux dieux. M. Ludwig a refusé avec raison, selon moi, d'admettre ce double sens : il traduit partout « matinal » ; mais on ne voit pas bien comment il arrive à cette interprétation. Je croirais plutôt que le mot signifie « conquérant (cf. *abhí dyún*, I, 33, 11 ; 190, 4), maître du jour », et par extension peut-être « brillant ».

abhipramúr.

« Qui détruit, qui dévore », dit M. Grassmann. Ici M. Roth revient à la traduction précise et exacte dans le dictionnaire abrégé : à « qui détruit », il substitue avec raison « qui broie ». Nous verrons d'ailleurs que ce mot, dans son unique emploi au vers X, 115, 2, est l'épithète d'un mot qui signifie proprement, non la langue, mais la cuiller, *juhú*, d'Agni. La flamme d'Agni est, d'une part la cuiller avec laquelle il porte l'offrande aux dieux, de l'autre une mâchoire avec laquelle il la broie ; de là par une de ces combinaisons incohérentes d'images, chères aux Ṛishis védiques, « la cuiller qui broie ».

abhibhūti.

Paraît n'être employé que comme adjectif dans le Ṛig-Veda. Au vers IV, 38, 9, le mot peut très bien être une épithète de *jūti*, comme il l'est par exemple de *ójas* au vers IV, 41, 4.

abhiyúj.

Le mot, étant féminin, est, au moins primitivement, un abstrait signifiant « attaque ». Ce sens convient à tous ses emplois au moins aussi bien que celui d'« assaillant » : il faut donc le garder et supprimer l'autre.

abhi-rāshṭra.

Je crois, comme M. Ludwig, et d'après le contexte, que ce mot, employé une seule fois, X, 174, 5, signifie, non pas « qui subjugue des royaumes », mais simplement « qui est en possession de la souveraineté ».

abhi-vayas.

Cette épithète du Soma, X, 160, 1, équivaut, si l'on veut, à « réconfortant », comme *vayas-kṛit* « qui fait, qui procure la force de la jeunesse », mais ne peut signifier proprement que « maître de la force, qui la possède (et par suite peut la communiquer) ».

abhiçasti.

Il est clair qu'un mot signifiant « malédiction » pourra, dans tel ou tel tour de phrase, éveiller l'idée

de « malheur résultant d'une malédiction »; mais ce sera par figure, et les emplois de ce genre n'intéressent pas le lexique. Même observation pour les formules où les dieux seront représentés frappant la malédiction, c'est-à-dire en somme celui qui maudit : il est si vrai que le mot reste abstrait, grammaticalement, qu'après ce mot, du genre féminin, si le poète ajoute un développement, il emploiera le masculin, V, 3, 7 : « Frappe, détruis cette malédiction, (frappe) celui qui nous fait tort », ou mieux encore « détruis cette malédiction (de celui) qui nous fait tort. »

abhiçnáth.

M. Grassmann fait de ce mot un adjectif. Je préfère l'interprétation de M. Roth qui, dans son unique emploi au vers X, 138, 5, le considère comme un infinitif-ablatif; le sujet de l'infinitif est au même cas que lui, selon une habitude de la syntaxe védique : « L'aurore a craint que la foudre d'Indra ne la frappât. »

abhiçrí.

Ce mot a bien embarrassé les interprètes. M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, s'est décidé à supposer deux mots différents. L'un serait un abstrait féminin signifiant « mélange » d'une racine *çrī* « mêler ». C'est ce premier mot qui se trouverait aux vers IX, 79, 5; 86, 27, pour lesquels M. Grassmann avait adopté déjà le même sens de « mélange », sans s'inquiéter de mettre ce sens d'accord avec celui de « cuire »

qu'il donne, plus justement selon moi[1], à la racine *çrī*. Mais il paraît évident que, dans les deux passages en question, *abhiçrī* est un adjectif, pris ou non substantivement, et appliqué, dans le vers IX, 86, 27, aux eaux personnifiées qui acclament Soma, et dans le vers IX, 79, 5, aux premiers sacrificateurs, cf. 4. Les premiers sacrificateurs, en particulier, reçoivent la qualification d'*abhiçriyas*, comme ils reçoivent au vers X, 66, 8, celle, plus explicite, de *adhvarāṇām abhiçriyas*, que M. Roth entend « ordonnateurs du sacrifice » : ce rapprochement suffirait pour faire tomber la distinction qu'il veut faire de deux mots *abhiçrī* différents.

Quant au sens d'« ordonnateur », ce n'est pas le seul que M. Roth attribue à son second mot. Celui-ci, quand il est appliqué au ciel et à la terre, A. V., VIII, 2, 14, signifierait « étroitement unis », littéralement « mêlés », sauf à reprendre son sens de qui « ordonne, qui réunit », proprement « qui mêle », lorsque, appliqué au même couple, il est construit avec un régime « les êtres », VI, 70, 1. C'est toujours la même méthode, consistant à imaginer un nouvel expédient pour chaque difficulté nouvelle.

M. Ludwig part aussi du sens de « mêler », sans distinguer à ce qu'il semble un abstrait et un concret[2],

[1] Mais en en faisant un tout autre usage que moi. Voir mes Observations sur les figures dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 128.

[2] Il peut tirer du sens concret supposé « qui se mêle », IX, 86, 27, celui de « partie du mélange » qu'il adopte au vers IX, 79, 5.

mais en modifiant, comme M. Roth, et plus encore que M. Roth, selon les besoins de la cause, le sens étymologique supposé. Le duel *abhiçríyā* signifie tour à tour « contigus », I, 144, 6, et avec le régime *bhúvanānām* « embrassant tous les êtres », VI, 70, 1. Ici nous retrouvons les interprétations adoptées par M. Roth. Mais cette même expression *bhúvanānām abhiçrt*, lorsqu'elle est appliquée à Agni, I, 98, 1, prend, pour M. Ludwig, le sens de « qui est au-dessus des êtres », par quelle dérivation de sens? c'est ce qu'il ne nous dit pas. Au vers VIII, 61, 13, une construction analogue avec le génitif est interprétée, non plus « qui embrasse », ni « qui domine », mais « qui est étroitement attaché (aux deux mondes) ». Quand le génitif est *adhvarā́ṇām*, VIII, 44, 7; X, 66, 8, le sens devient « qui *visite* les sacrifices ». Autres sens encore : *mitrā́váruṇayor abhiçrts*, X, 130, 5, est un ornement, un « élément d'ornementation », pour Mitra et Varuṇa; au contraire *niyútām abhiçrts*, VII, 91, 3, sera, non l'ornement des attelages, mais « celui qui est orné par les attelages », à moins qu'on ne préfère le sens donné après coup dans le commentaire « voyageant avec des attelages (*sic*) ».

M. Grassmann a le mérite de supposer un beaucoup moins grand nombre d'acceptions. Excepté pour les vers IX, 79, 5 et 86, 27 (Voir ci-dessus, p. 242), je serais à peu près d'accord avec lui, s'il ne tirait pas son sens de « qui embellit, qui perfectionne », de l'idée de « mélange » qu'il a lui-même abandonnée pour la racine *çri*, dans l'article qu'il

lui a spécialement consacré. Je crois qu'il faut laisser de côté cette racine *çrī* dont le vrai sens est « cuire », pour s'en tenir au mot *çrí* « splendeur, prospérité ». Si le rapprochement de *çríyam* et de *abhiçríyam* au vers VIII, 61, 13, peut passer pour un simple jeu de mots, la comparaison du composé *adhvara-çrí* « splendeur du sacrifice », ou « qui donne la splendeur au sacrifice », appliqué à Agni, I, 44, 3, ou à Soma, X, 36, 8, et de l'expression *adhvarā̆ṇām abhiçrí*, appliquée comme nous l'avons vu aux premiers sacrificateurs, et de plus à Agni lui-même, VIII, 44, 7, paraît plus significative. J'interpréterai donc cette expression dans le sens de « qui donne la splendeur aux sacrifices ». De même, le ciel et la terre d'une part, Agni de l'autre, donnent la splendeur ou la prospérité aux êtres, etc. Quand le mot est sans régime, le sens de « qui fait prospérer » ne souffre aucune difficulté.

abhishṭí, *abhíshṭi*.

Si ces mots, comme on en convient généralement, sont formés de la racine *as* « être » précédée du préfixe *abhi*, je ne vois pas comment ils peuvent signifier, le premier, « qui aide », le second, « aide, secours ». Les emplois de la racine *as* avec le préfixe *abhí* sont bien connus, et ils se ramènent tous au sens de « être supérieur ». M. Roth est revenu lui-même dans le dictionnaire abrégé au sens de « supérieur, vainqueur » pour *abhishṭí*. Est-il donc impossible d'expliquer aussi les emplois de *abhíshṭi* par le sens de « supériorité »?

Pas de difficulté pour les formules où ce mot figure au datif. On implore les dieux « pour le bien-être », *svastáye :* on peut aussi bien les implorer « pour la supériorité, pour être supérieur », *abhishṭaye;* car les Aryas védiques demandent souvent à s'élever au-dessus de leurs ennemis ou de leurs pareils. Les deux mots sont justement rapprochés dans une formule de ce genre au vers V, 17, 5, et dans un autre passage, VIII, 27, 13, on invoque les dieux à la fois « pour la supériorité », *abhishṭaye*, et « pour la conquête du butin », *vā́jasātaye.*

L'instrumental (pluriel) ne s'explique pas moins bien. Les dieux protègent avec des « supériorités », I, 129, 9 et *passim,* comme ils protègent avec des « bien-être », VII, 1, 25 (refrain de tous les hymnes du septième maṇḍala).

Les « supériorités » que les dieux communiquent aux hommes sont d'ailleurs leurs propres « supériorités », VIII, 19, 20, cf. V, 38, 3. De là certains passages où le mot, employé à d'autres cas, semble prendre le sens de « faveurs », et se construit parallèlement à des mots qui ont ce sens, IV, 31, 10. De là aussi des formules telles que « le chantre prospère dans l'*abhishṭi, abhishṭau*, d'Agni », X, 6, 1, cf. VII, 19, 8 et 9; X, 61, 22, qu'on peut toujours entendre en ce sens : « Il prospère sous la suprématie d'Agni », ou mieux « en tant qu'Agni exerce sa suprématie ». Le locatif *abhishṭau* peut d'ailleurs, à l'occasion, signifier quelque chose comme « dans la victoire » : c'est ce que montre au vers IV, 16, 9, cf.

4. le rapprochement de cette forme et de *svàrshātā* « dans la conquête de la lumière ».

Le sens de « supériorité » se substitue sans la moindre difficulté à celui de « secours » dans les composés dont *abhishṭi* forme le premier terme, et qui suivent ce mot dans le lexique de M. Grassmann, aussi bien que dans *sv-abhishṭi*.

abhisvare.

Je crois avec M. Ludwig que ce locatif ne peut signifier que « à l'appel de ». Le sens de « derrière » me paraît purement imaginaire : au vers X, 117, 8, c'est le contexte qui suggère cette idée, mais elle n'est pas formellement exprimée. M. Roth me semble se contredire en attribuant à la leçon *abhisvare* du vers II, 3, 1, 14, 2, du Sâma-Veda, un sens si différent de celui qu'il attribue à la leçon *abhisvārā* du vers correspondant du Ṛig-Veda, VIII, 86, 12.

abhisvartṛi.

N'est-ce pas ce mot qui, dans son unique emploi au vers X, 78, 4, gouverne l'accusatif *arkam*, et l'expression ne signifie-t-elle pas « répondant à l'hymne », selon le sens que le préfixe *abhi* donne souvent aux verbes signifiant « dire » ou « chanter » ?

abhīka.

Le locatif *abhīke* peut être pris comme adverbe dans tous ses emplois.

Remarquons tout d'abord qu'il n'est jamais em-

ployé comme préposition. M. Roth, qui avait, avant M. Grassmann, cru reconnaître cette acception, l'a écartée lui-même dans le dictionnaire abrégé. On ne peut nier, il est vrai, que *abhīke* se construise volontiers après un ablatif, particulièrement après un ablatif dépendant d'un verbe qui signifie « protéger de », exprimé, I, 121, 14; 185, 10; VI, 50, 10, ou sous-entendu, IV, 12, 5 (cf. encore I, 116, 14; III, 39, 7[1]). Mais ce qui montre que, même alors, il est plutôt adverbe que préposition, c'est qu'à l'occasion il se construira avec un verbe analogue non accompagné de régime, et qu'en regard de *mahâç cit tyájaso abhīka urushyátam*, par exemple, IV, 43, 4, on peut placer *urushyatām abhīke*, VII, 85, 1. De la dernière formule il faut encore rapprocher celles où, au lieu d'un verbe signifiant « protéger », et particulièrement protéger en délivrant, en ouvrant l'espace, comme *urushy*, figure un nom du sens de « qui donne l'espace », *varivovid*, X, 38, 4, *u lokakṛit*, X, 133, 1. Ce sont ces expressions qui nous donnent la véritable valeur du locatif *abhīke* : les dieux donnent l'espace « en avant, par devant »; ils délivrent le fidèle du danger « devant lui ».

Aussi bien ce sens est-il le seul qui s'accorde avec l'unique emploi de *abhīka* à l'accusatif, IX, 92, 5; *dásyave kar abhīkam* signifie : « Il a fait face au Dasyu ».

M. Grassmann prend encore *abhīke* comme préposition au vers IV, 28, 3. Ici la méprise est étrange,

[1] Je réserve pour l'article qui sera consacré à *div* la question de savoir si *dyaús* est bien un ablatif au vers I, 71, 8.

l'ablatif *madhyáṃdinād* dépendant déjà d'une véritable préposition, *purá*, « avant midi ». D'ailleurs, pas plus comme adverbe que comme préposition, *abhíke* ne se rapporte au temps. Dans le passage en question, il porte sur les verbes qui précèdent : « Indra a frappé, Agni a brûlé les Dasyus avant midi », et ils ont accompli cet exploit « devant eux », en se frayant une voie.

Le même sens de « devant, par devant, en avant » convient à tous les emplois de *abhíke*, qu'il s'agisse d'un combat à livrer, IV, 24, 4; VII, 18, 24, comme dans l'exemple précédent, ou d'une tâche à accomplir, X, 55, 1; 61, 6. Il ne souffre pas de difficulté non plus aux vers III, 56, 4; VI, 24, 10, et s'impose tout à fait dans les passages où il est question de la roue du soleil lancée « en avant », I, 174, 5; IV, 16, 12, ou des chevaux ailés des Açvins, qui les amènent « devant (le fidèle) », I, 118, 5. Là, *abhíke* est à peu près équivalent au préfixe *abhi* construit avec le même verbe. M. Grassmann, qui fait cette remarque, à tort de l'étendre à l'emploi de *abhíke* avec le verbe *bhū*, par exemple, I, 119, 8, puisqu'il donne lui-même à l'adverbe dans cette combinaison le sens de « au devant » (je dirais « devant, en présence, à la disposition ») tandis que *abhi* avec *bhū* exprime une idée de supériorité.

En somme, mes différends avec M. Grassmann sont ici surtout théoriques, et portent sur la valeur grammaticale de *abhíke* plus que sur sa signification. Mais je me sépare tout à fait de M. Roth, et je ne

comprends pas bien sur quelles analogies dans l'emploi de *abhi* et de ses autres dérivés il a pu fonder les sens de « simultanément », de « principalement », d'« opportunément », auxquels il s'arrête en fin de compte dans le dictionnaire abrégé.

abhīpatás.

Tout en admettant que cette forme renferme le mot *áp*, je ne puis croire qu'elle éveille l'idée de « l'espace des nuages », comme le croit M. Grassmann. Si *anūpá* « situé le long de l'eau » a gardé le sens de « rivage », en revanche *pratīpá, samīpa,* sont de simples adjectifs exprimant une direction ou une situation, et l'unique emploi connu de *abhīpa*, sous la forme *abhīpatás*, I, 164, 52, me paraît absolument équivalent à ceux de *abhitas* (voir ce mot). Sur le sens de « comme il convient, à propos », adopté par M. Roth, je ferai la même remarque que sur les sens qu'il attribue à *abhīke* (Voir *abhīka*).

á-bhīru.

Comme *bhīrú* n'a pas d'autre sens que « craintif », ou ne voit pas comment *á-bhīru* pourrait signifier autre chose que « sans crainte, courageux ». Cela n'a pas empêché M. Roth de lui donner le sens de « qui n'inspire pas de crainte », et M. Grassmann de lui attribuer successivement les deux sens dans deux vers consécutifs, 6 et 7 de l'hymne VIII, 46, en substituant d'ailleurs dans sa traduction le sens de « sûr », à celui d'« inoffensif ». Pourquoi? Tout simplement

parce que l'épithète ordinairement appliquée au dieu est, par une figure hardie, transportee aux secours qu'il prête à ses fidèles. Question de rhétorique védique. Pour mon compte, je suis moins facile à effaroucher, et je ne m'étonne nullement qu'un Ṛishi dise des secours d'Indra qu'ils sont « sans peur ».

a-bhúj.

Ce mot ne se rencontre qu'une fois, au vers 11 de l'hymne X, 95, contenant le dialogue de Purūravas et d'Urvaçī. Mais le sens étymologique en est aussi transparent que possible : il signifie « qui ne jouit pas ». M. Roth et M. Grassmann, cédant à la première tentation du contexte, ont supposé d'abord qu'il prenait le sens de « qui n'a pas appris », parce que Urvaçī reproche à Purūravas de n'avoir pas profité de ses instructions. Tous les deux ont d'ailleurs fait depuis amende honorable, le second dans sa traduction, le premier dans le dictionnaire abrégé. Urvaçī dit à son amant : « Je t'ai instruit, tu ne m'a pas écoutée; pourquoi te plains-tu quand tu te trouves frustré de la jouissance? » Les derniers mots peuvent s'entendre de deux manières : Purūravas est privé d'Urvaçī, ou bien il est privé du fruit de l'enseignement qu'il a mal écouté, cf. X, 71, 4 et 5. Les deux sens se confondent d'ailleurs si Urvaçī représente ici la parole sacrée (Voir *Religion védique*, II, p. 93).

abhyardha-yájvan.

Voir *Religion védique*, II, p. 426. Comme tra-

duction *littérale*, je donnerais maintenant « qui sacrifie du côté opposé », c'est-à-dire toujours le sacrificateur céleste opposé au sacrificateur terrestre. L'adverbe *abhyardhás* (*Maitrāyaṇī-Saṃhitā*, II, 5, 4, et *Taittirīya-Saṃhitā*, II, 3, 7, 1), que je n'avais pas pris en considération, me paraît pouvoir s'entendre, aussi bien pour le contexte, et beaucoup mieux pour l'étymologie, dans le sens de « à l'opposé de » que dans celui de « séparément de ».

abhyāram.

Si la comparaison avec *ārá*, suggérée d'un commun accord par M. Roth et M. Grassmann, tient bon, il me semble que le sens doit être, non pas « sous la main », mais au contraire « loin ». Et c'est ainsi en effet que le mot paraît devoir être pris dans son unique emploi au vers VIII, 61, 11 : les montagnes sont loin (à la différence des pierres du sacrifice d'où s'écoule le Soma); car ce sont les montagnes des nuages, d'où s'épanche la source céleste, *avatá* (cf. le vers 10 et l'hymne entier qui est une série d'énigmes).

(La suite à un prochain cahier.)

COUP D'ŒIL RÉTROSPECTIF

SUR

L'ALPHABET LIBYQUE,

PAR

M. J. HALÉVY.

Depuis la publication de mes *Études berbères*, qui date de 1874, je n'ai jamais trouvé l'occasion de m'occuper de cette branche d'études. Cette occasion se présente à l'heure qu'il est, grâce à trois intéressants mémoires que MM. V. Reboud et A. Letourneux ont bien voulu m'envoyer, il y a quelques semaines, et qui m'étaient tout à fait inconnus. Le mémoire de M. Letourneux a été inséré dans les actes du Congrès des orientalistes de Florence, et a pour but de contester les valeurs que j'ai attribuées à quelques lettres libyques. Les deux autres mémoires, qui ont M. le D[r] Reboud pour auteur, contiennent deux nouveaux recueils d'inscriptions libyco-berbères d'une grande valeur, entremêlés de diverses considérations en faveur du déchiffrement proposé par M. Letourneux. En face de contradictions aussi formelles qui émanent de savants parfaitement compétents dans la matière, j'ai le devoir de rechercher si les valeurs qu'ils proposent peuvent être acceptées. La question

ne comporte d'ailleurs pas de longs développements, car il ne s'agit que d'examiner les arguments de M. Letourneux, puisque M. le Dr Reboud n'en fournit pas d'autres.

M. Letourneux classe les inscriptions libyco-berbères en trois catégories. Abordons les deux premières divisions qui intéressent notre sujet.

A. *Inscriptions de Tugga.* Ce texte fondamental pour le déchiffrement de l'écriture libyque fournit au moyen de noms propres les valeurs certaines de dix-sept lettres ⊙, ⥢, ⊓, =, ⫙, ⤚, ≶, ⥢, ||, ⊐, |, ⊏, X, ⧗, O, ⋟, +, qui correspondent aux lettres sémitiques ב, ג, ד, ו, ז, ט, י, כ, ל, מ, נ, ס, פ, צ[1], ר, ש, ת. Le nom mutilé ⋟O·⊡·? qui rend le nom punique [עו]בארש, montre qu'en libyque comme en tifinagh le point ou *tagerit* équivalait à la semi-voyelle א. Je ne m'explique pas pourquoi M. Letourneux ne parle que de «seize lettres, indépendamment du point ou *tagerit* (p. 2)», la valeur ז pour le libyque ⫙ étant parfaitement garantie par l'équation זזי = ≶⫙⫙ où cette sifflante se trouve deux fois. Cette légère inexactitude, produite à coup sûr par une simple inadvertance, devient malheureusement le point de départ de sa contestation en ce qui concerne la lettre

[1] La notation de ⧗ par צ est de pure convention et a pour but de distinguer dans la transcription hébraïque les lettres ⊏ et ⧗ qui, dans l'inscription de Tugga, sont rendus toutes les deux par le *samek* phénicien. La prononciation exacte du ⧗ n'est pas facile à déterminer.

—, à laquelle il assigne la valeur ז, *z*. On vient de voir que le *z* est déjà représenté par ℿ, et comme il est fort improbable qu'il y ait deux signes aussi différents pour la même lettre, on peut en conclure que le — n'est pas une sifflante, car les sons de cette catégorie sont représentés au complet par les signes ℿ *z*, ⊏ *s*, ⵅ *ṣ*, ⋝ *š*, ⴹ *th*, et il n'y a plus de place pour d'autres.

Ayant écarté la valeur *z* pour —, je dois exposer les raisons qui m'ont déterminé à lui assigner la valeur d'un א. Ce sont les deux suivantes :

1° Au point de vue de la forme, on observe que le point constitue d'ordinaire la réduction d'une ligne comme le prouvent les variantes libyco-tifinagh ☰ = ÷ = ⁝, *gh*. Le point ou *tagerit* suppose également la forme plus complète d'une ligne horizontale avec la valeur de א;

2° Ce signe forme la première radicale du mot ☰ ‖ —, c'est-à-dire *xlgh*, qui signifie « fer ». Ce mot ne pouvant qu'être assimilé au vocable touaregh *allegh* « lance en fer », il en résulte que — est la voyelle *a* ou la semi-voyelle א.

M. Letourneux n'essaie pas d'infirmer le premier argument, d'autant plus solide qu'il est purement paléographique et impersonnel. Son objection contre le second, à savoir que les voyelles initiales ne sont pas exprimées en libyco-tifinagh, est invalidée par l'exemple qu'il fournit lui-même du double emploi du point dans le nom ⋝O·⊙· = עבארש, pour indi-

quer les semi-voyelles א et ע. Or, pour nous, la ligne — n'est qu'une variante graphique du point. Ainsi donc la lecture *allegh* de ≡ || —, loin d'être fondée sur une « exception illogique », comme M. Letourneux s'est plu à l'affirmer, repose à la fois et sur un fait paléographique et sur une nécessité philologique, circonstances qui ont, dans tous les cas, plus de poids que la lecture impossible *ouzel* qu'on suppose pour ce mot, et qui ne tient aucun compte de la troisième lettre ≡ *gh*, comme si elle n'existait pas. Du reste, le mot kabyle *ouzzel* est contracté du phénicien ברזל; c'est un mot étranger qu'on ne s'attend pas à voir figurer dans un texte aussi ancien que celui de Tugga.

Au sujet de la lettre ≡, je regrette de dire que la contestation de M. Letourneux repose de nouveau sur une inadvertance. En effet, dans l'inscription de Tugga, la seule valeur que j'ai assignée à cette lettre est celle de *gh*, non celle de *a*, *o* (*Études berbères*, p. 14 et 16), et le seul mot dans lequel elle figure, I O ÷ ≥, a été transcrit par moi *ischgheren* (p. 21). Quant à y voir d'après le tifinagh un *dj* ou *j*, cela ne se soutient pas un seul instant, car la forme *asdjar* ou *asjar* appartient à certains patois et n'existe pas dans la majorité des dialectes.

Je serai plus bref au sujet de quelques autres assimilations de lettres libyques à des lettres arabes, que M. Letourneux admet dans son premier tableau (p. 4) sans en donner la moindre démonstration. On les trouvera dans la liste ci-après :

Somme toute, l'inscription de Tugga permet d'établir les valeurs contestées ainsi qu'il suit :

1. Le ш est un *z*, non un ط ou un ض. Preuve : Z ш ш = זזי *zazaï*.

2. Le ≻ est un *ṭêt* ط, non un *θ*, ث, ou un *t*. Preuve : | ⊐ ≻ = טמן, ≻ X ≥ = שפט.

3. Le ⊒ est un *θ*, ث, non un *t*, ت. Preuve : ⊒ ≻ ⊐ X ≷ = יפמטת, comparé au kabyle *thamet't'outh* « femme ».

4. Le ≥ est un ש (ش), non un ص. Preuve : ≥ O · ⊡ · = עבארש, O + ≥ ⊓ = = עבעשתרת, ≤ ≥ = אשי, ≻ X ≥ = שפט.

5. Le ≡ est un *gh*, non un *dj*. Preuve : O ≡ ≥ *asghar*.

Reste le signe — qui n'est pas un *z*, mais dont la valeur א que je lui attribue, faute d'exemples décisifs, n'est que vraisemblable.

B. *Inscriptions du type de la Cheffia.* Dans ces textes que j'appelle simplement numidiques, l'écriture se dirige de bas en haut en lignes verticales. Les lettres qui étaient droites à Tugga sont couchées en numidique et celles qui étaient horizontales se sont dressées verticalement. Ainsi les signes de Tugga —, ←, ⊓, =, Z, ⇐, ||, ⊐, |, ⊏, ≡, ÷, X, ⧗, ≥, ⊒ s'écrivent en numidique |, ↾, ⊐, ||, N, ⥮, =, ⊔, —, ⊓, |||, ·|·, ⋊, ⋈, W, ш. Cette conversion est surtout nécessaire en ce qui concerne les lettres libyques dont la valeur diffère suivant leur position, comme — א(?) et | *n*; ⊓ *d*, ⊐ *m* et ⊏ *s*; = *w* et || *l*; les autres qui ont des formes moins sujettes

à confusion, suivent la nouvelle direction plutôt par habitude graphique que par nécessité, et peuvent par exception conserver l'ancienne position.

Ici les contradictions de M. Letourneux se manifestent de nouveau, mais d'une façon qui m'étonne quelque peu. Le — de Tugga, d'après lui un *z*, correspondant exactement au | de la Cheffia, devait logiquement être aussi un *z;* eh bien non, M. Letourneux l'assimile au | *n* libyque en dépit de la loi de conversion qu'il reconnaît lui-même. Cette loi écartée, M. Letourneux pourrait aller plus loin et admettre par exemple que le || numidique équivalait au || *l* de Tugga. Cependant ce savant s'arrête en chemin et se contente de voir un *z* dans le — de la Cheffia, lequel serait ainsi l'équivalent non converti du — de Tugga. Dans ces conditions, nous devons répéter à propos du premier ce que nous avons établi dans le paragraphe précédent relativement à ce dernier, à savoir qu'il ne peut pas être un *z*. Nous écartons aussi sans la moindre hésitation l'hypothèse de M. Letourneux, d'après laquelle ce — de la Cheffia se serait produit par négligence du ⊏ *s* (non *z*) libyque (p. 7). Ce caractère, quoi que dise M. Letourneux, se trouve plusieurs fois en numidique parfaitement tracé (*Études berbères*, liste alphabétique, p. 124-130). Dans le nom |—⊓— (142) le ⊓ figure entre deux — et mon savant contradicteur hésitera probablement à transcrire ce nom *s*, *s*, *s*, *n*. La seule preuve

sérieuse en faveur de la valeur *s* pour ∸ est la transcription latine *Sactat* du numidique + + ⥮ —, mais la difficulté peut être levée en supposant dans cet exemple unique soit que le *S* du latin a été négligemment tracé au lieu de N, soit que le — du numidique est un fragment de ⊓. Tout épigraphiste prudent aimera mieux admettre une unique erreur de scribe que des déformations systématiques et nombreuses dans des textes indépendants. Quant à l'existence de nos jours, dans la région de la Cheffia, de noms tels que *Çmeida* et *Iezid*, elle n'est de nulle valeur pour l'époque préislamique, puisque ces noms sont d'origine arabe et ne se trouvent ni chez les Libyens ni chez les Phéniciens.

Le problème le plus important, mais aussi le plus difficile à résoudre est toujours celui qui concerne la valeur de la lettre numidique I qui, logiquement, doit coïncider avec le — libyque. D'après M. Letourneux ce serait le I *n* libyque non retourné par exception. Cette opinion mérite la plus grande attention, car les preuves dont M. Letourneux l'appuie sont réellement frappantes. En premier lieu, on trouve les noms *Chinidial* (83) et *Nabdhsen* ou *Nabdasen* (74), rendus en numidique = ≶ ⊏ I ⥮ et I ⧖ ⊏ ⊏ ⊡ I. En second

lieu, il est un fait que les noms numidiques qui se terminent par IX et I+ ont dans les textes néo-puniques les terminaisons צען et תען; ainsi —XX=Z équivaut à יעלצצען, I+ΛΓXN à יעצכתען, I+—N à יערתען, I++8N à יעצתעתען. A ces exemples fournis par M. Letourneux, j'ajouterai celui du nom IOX⊔ (154) ou IOXX⊔ (50, 68) qui est transcrit en punique מצירען. Cette double série de preuves plaide éloquemment en faveur de l'opinion de M. Letourneux, et je me serais empressé de l'adopter si, malheureusement, il n'y avait pas un certain nombre de considérations qui me font hésiter. D'abord, pour ce qui concerne les transcriptions néo-puniques, il faut remarquer que la finale *n* apparaît même dans les noms qui, en numidique, sont orthographiés avec les lettres ||| et ≡ qui, de l'avis de tous, ne sont pas des nasales. Ainsi, pour ne citer que les noms les plus connus, מצינרען répond à |||OΛΓX⊔ (2, 23, 29) ou ≡OΛΓX⊔ (220, 222), (מצ)גרען à ≡|||||Λ (95), צאן à ≡X (43, 248), שטוען à |||⊏X (48, 94, 188). Ceci

semble indiquer que dans certaines régions puniques on aimait à ajouter la nasale aux noms qui se terminaient par une voyelle, absolument comme la transcription grecque **Σολομών, Φαραών** en face de l'hébreu שְׁלֹמֹה, פַּרְעֹה. Je dis « certaines régions », car l'usage flottait évidemment, et l'on trouve aussi les formes vocaliques שא, תא, מכרע. Ainsi donc, quand on invoque la transcription sémitique, il faut tenir compte de l'orthographe antérieure, devenue rare parce qu'elle ne répondait plus à la prononciation populaire. Or, celle-là ne montre pas de ן final. Il y a plus, le nom si transparent = X N ⇈ (16), garanti en même temps par les formes latines *Caesule* (*Mas*)*ci-zel* et par les variantes libyques = Π ↾ (181) et = X ↾ (193) se trouve aussi orthographié = X Z I ⇈ où le I ne semble guère être qu'une voyelle. Semblablement, devant des variantes telles que III I ⊔ I (188 *passim*) et III ⊔ I (187), ↾ ⊙ (11) et ↾ I ⊙ (183), ≡ I ⇈ — II ↾ Z (44) et ≡ ⇈ ↾ Z (17), III = (166, 226) et I = (201) et d'autres de ce genre, l'idée que la lettre I

exprime une voyelle, s'impose naturellement à l'esprit et il faut des preuves bien solides pour affaiblir cette impression.

Passons maintenant aux transcriptions latines qui constituent des preuves vraiment imposantes en faveur de l'équation | = *n*. Disons d'abord que l'équivalence de *Chinidial* et =<⊏|⇈ est corroborée par un nouvel exemple que je viens de trouver dans le bilingue de Bordj Halal, où le libyque +⊏O|⇈ est rendu en punique כנערדעת. Cependant, les exemples de ce genre ne suffisent pas à eux seuls pour emporter la conviction, à cause de leur nature de mots composés. En effet, ces deux noms ont pour premier élément le monosyllabe |⇈ qui, comme ses congénères |X, |+, |O, ne paraissent devoir leur nasale qu'à une prononciation locale. Il reste donc un seul exemple inattaquable, celui de la transcription *Nabdasen* pour |X⊏⊏⊙| qui renferme deux *n* a la fois. Malheureusement le | final n'existe pas dans le texte publié par M. le général Faidherbe, et M. Letourneux lui-même ne se

prononce que très dubitativement sur son existence. Par un hasard des plus curieux, ce trait final manque aussi dans le second exemple de ce nom dans le *Recueil* de M. Faidherbe (55). Voilà l'autorité de l'*n* finale assez réduite; mais, fût-elle même bien établie, elle n'assurerait nullement la valeur *n* pour —, à cause de son caractère de finale. Nous n'avons donc comme indice de cette valeur que l'*n* initiale, mais dans ces conditions il est permis de se demander si, en raison du caractère très défectueux du texte latin, on peut avoir confiance dans la lecture de cette lettre. En effet, outre la forme indistincte entre H et A dans le premier nom, il est presque certain que le nom du père écrit *Cotuza(nis)*, correspond au numidique

I
•
III et doit être par conséquent *Coiuia* ou *coiuha*. Ceci
Λ

peut nous rendre méfiant à l'égard de l'*N* initiale, laquelle pourrait bien représenter une *H* primitive et prosthétique semblable à la forme *Himir* (35) pour *Imir*.

Les considérations qui précèdent suffisent pour faire voir l'impossibilité d'établir la valeur exacte de la lettre numidique I au moyen des transcriptions punico-latines, que nous connaissons à l'heure qu'il est. J'ai cité plus haut les formes puniques שא et חא à côté de צען et חען, mais le fait le plus curieux c'est que les transcriptions latines d'anciens noms berbères ne montrent pas trace d'*n* finale. Les noms tels que *Jugurtha*, *Masinissa*, *Hierta*, *Massugrada*, *Masgaba*,

Sabrata, etc., témoigneraient plutôt en faveur du caractère vocalique de la lettre en question. La réflexion suivante semble aussi conduire à la même conclusion. Les textes numidiques se distinguent par l'absence du point ou *tagerit* au commencement et à la fin des mots; on ne le trouve que dans l'intérieur des vocables. Comme il est invraisemblable que la notation des voyelles radicales ait été systématiquement négligée dans les cas les plus urgents, on est amené à penser que le signe I, qui se trouve précisément à l'endroit où l'on s'attend à voir le *tagerit*, ne soit autre chose que l'équivalent de celui-ci, et par conséquent une semi-voyelle.

Mais en voilà assez sur cette lettre douteuse. Quant aux signes numidiques III et ☰, je crois toujours que la transcription respective par ע et ה, est exacte; seulement ces lettres, conformément à l'usage de l'orthographe néo-punique, sont souvent réduites au rôle de voyelles vagues. L'opinion de M. Letourneux d'après laquelle ces deux lettres exprimeraient toujours le son *g* à la fin des mots, et équivaudraient au démonstratif berbère *agi* « ce », ne me paraît pas acceptable.

Que cette prétendue enclitique ne marque pas l'idée de présence et d'assistance exprimée en latin par *hic fuit* ou *fuerunt*, cela résulte avec certitude de plusieurs textes où le nom du défunt affecte ces finales (44, 58, 62, 68, 107, 191, 196). On regrette en outre de devoir relever dans le mémoire de M. Letourneux la tendance très prononcée à

expliquer les mots libyques par l'arabe. Ainsi, le mot lu *beni-s,* signifierait *monumentum ejus*, parce qu'en arabe algérien, *benia* désigne un édifice en ruines; *Namganou* équivaudrait à نعم جانه *bonus status* (sic) *ejus*, *Namrasigh* à نعم رازق *bonis abundans*, *Namçekel* à نعم ثقل *bonis auctis* (sic), *Samâraghib* à سمع راغب *audivit* (*Deus*) *supplicantem* (p. 12, note 1); et ces traductions pleines d'inexactitudes et d'anachronismes prouveraient, nous dit-on, la *logique* du nouveau déchiffrement! Il y a plus, M. Letourneux cite, en confirmation de sa lecture, le nom qu'il lit *Naderbal*, sans penser que si la copie était exacte[1], la valeur de א pour | serait définitivement prouvée, car *Aderbal* (= *Adherbal*) est un nom classique, tandis que *Naderbal* n'existe nulle part. Quand on parle

[1] M. le Dr Reboud lit, si je ne me trompe, au lieu de .

tant du système *illogique* des autres, on doit procéder avec plus de précaution.

Mais n'insistons pas. J'espère que MM. Reboud et Letourneux reconnaîtront maintenant que mon essai de déchiffrement ne repose ni sur un entêtement incorrigible, ni sur une fantaisie irréfléchie, comme ils semblent le croire. Je suis et je serai toujours prêt à admettre les corrections que mes honorables collaborateurs pourront introduire dans mes études berbères, pourvu qu'ils les appuient d'arguments sérieux et à la hauteur de la science. La vérité ne peut que gagner au concours de savants aussi zélés et aussi compétents, et je serai le premier à applaudir au succès de leurs efforts.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1884.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Trois vacances s'étant produites dans le Conseil, M. le président propose de désigner comme membres du Conseil MM. Aymonier, Hartwig Derenbourg et Rubens Duval. Cette proposition est adoptée, et les nominations provisoires seront soumises, en séance générale, à la ratification de la Société.

M. Clermont-Ganneau offre à la bibliothèque deux numéros du *Journal officiel* renfermant les comptes rendus développés, qu'il y rédige, des séances de la Société. Il annonce ensuite qu'il a reçu un estampage de la curieuse inscription arabe et grecque de Harrân, estampage qui lui permettra sans doute de résoudre les dernières difficultés que présentait ce document, le plus ancien de l'épigraphie arabe. En terminant cette communication, M. Clermont-Ganneau propose une nouvelle étymologie de l'arabe *mînâ* « port, hâvre »; ce mot serait emprunté à la forme araméenne *lemînâ*, empruntée elle-même au grec λιμήν, et dans le *l* initial de laquelle les Arabes auraient vu l'article.

M. Oppert fait mention d'une inscription babylonienne trouvée au *British Museum* et datée de la 8ᵉ année d'Alexandre.

Il est intéressant de constater que le nom d'Alexandre y apparaît dans la forme *Aliksandar*.

M. Halévy explique le mot hébreu post-biblique *tarnegol* « coq » en le coupant ainsi : *tar-negol*. Le mot *tar* signifierait « veilleur », et *negol* serait une altération du nom de divinité *Nergal*. Le coq serait ainsi désigné comme l'oiseau de Nergal. M. Oppert fait observer à ce propos que les Talmudistes attribuent à Nergal une figure de coq, ce qui vient à l'appui de l'étymologie proposée par M. Halévy.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, tome III, travaux publiés en 1882, n° 9. Paris. Imprimerie nationale, 1883. In-8°.

Par l'entremise du Ministère de l'instruction publique. *Minhâdj aṭ-Ṭâlibîn* « Le guide des zélés croyants », manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfi'î. Texte arabe, publié par ordre du gouvernement (hollandais) avec traduction et annotations, par L.-W.-C. Van den Berg, volume I. Batavia. Imprimerie du gouvernement, 1882. Gr. in-4°.

Par la rédaction. *Journal des Savants*, janvier 1884. Paris. Imprimerie nationale, 1884. In-4°.

— *Polybiblion*. Revue bibliographique universelle. *Partie littéraire*, deuxième série, tome XIX, 1re livraison, janvier *Partie technique*, deuxième série, tome X, 1re livraison, janvier. Paris, aux bureaux du Polybiblion, 1883. In-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 34e fascicule : *Terracine*, essai d'histoire locale, par M. R. de la Blanchère. Paris. E. Thorin, 1884. In-8°.

Par la Société. *Revue africaine*, journal des travaux de la Société historique algérienne, 27e année, n° 160, juillet-août 1883. Alger. A. Jourdan, 1883. In-8°.

— *Société de géographie*. Compte rendu des Séances de la commission centrale, 1884, nos 1 et 2. In-8°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, 7[e] série, tome XXXI, n[os] 9 et 10. Saint-Pétersbourg, 1883.

— *Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, tome XXVIII, n° 4, 1883. In-4°.

Par le directeur. *The Indian Antiquary*, a journal of oriental research, edited by Jas. Burgess. Part. CLI, vol. XII, december 1883. Part. CLII, vol. XIII, january 1884. Bombay. In-4°.

Par l'Interpres legati Warneriani. *Ibn Wâdhih qui dicitur Al-Ja'qubî Historiae*, Pars prior : Historiam ante-islamicam continens. Pars altera historiam islamicam continens. Edidit Th. Houtsma. Lugduni Batavorum apud E.-J. Brill. 1883. 2 vol. in-8°.

Par l'auteur. *Des âges ou soleils, d'après la mythologie des peuples de la Nouvelle-Espagne*, par M. le comte de Charencey. Madrid. Imprimerie de Fortanet, 1883. In-8°.

Par le même. *Sur la langue du Soconusco*, dite *Mame* ou *Zaklohpakap*. Chartres. In-8°.

— *Recherches sur les noms de nombres cardinaux dans la famille Maya-Quiché*. Orléans. In-8°.

Par M. Clermont-Ganneau. *Journal officiel de la République française*, quinzième année, n° 356, 30 décembre 1883. Seizième année, n° 20, 21 janvier 1884. (Contenant le compte rendu détaillé des séances du 14 décembre 1883 et du 11 janvier 1884 de la Société asiatique.)

Par le British Museum. *Catalogue of oriental Coins in the British Museum*, vol. VIII, London, 1883 : The coins of the Turks, class XXVI, by Stanley Lane Poole. In-8°.

MANUSCRITS SINGHALAIS DE STOCKHOLM.

La Bibliothèque royale de Stockholm s'est enrichie tout dernièrement de dix-neuf manuscrits sur feuilles de palmier rapportés de Ceylan par l'illustre explorateur, baron A. E.

Nordenskiöld, qui avait relâché dans cette île pendant l'expédition de la *Vega*. Cette collection, faite à la hâte et sans doute, à l'improviste, n'est remarquable ni par le nombre, ni par la valeur ou la nouveauté des manuscrits qui la composent; elle ne doit pourtant pas être dédaignée ni passer inaperçue. Tout accroissement de la somme des objets de ce genre conservés dans les dépôts publics de l'Europe mérite notre attention; aussi nous empressons-nous de donner la liste des manuscrits recueillis par le baron A.-E. Nordenskiöld, d'après un article que M. V. Fausböll vient de publier dans la Revue suédoise *Ymer*.

A. *Manuscrits pâlis-singhalais* (*texte pâli accompagné d'une traduction mot à mot et d'éclaircissements en singhalais*).

1. *Brahmajâla-sutta.* 134 feuilles; 44 centim. sur 6; 7 lignes.
2. *Brahmajâla-sutta.* 164 feuilles; 65 centim. sur 5; 6 et 7 lignes.
3. *Mahâsatipaṭṭhâna-sutta.* 106 feuilles; 455 millim, sur 65; 6 et 10 lignes.
4. *Mahâdhammasamâdâna-sutta.* 25 feuilles; 490 millim. sur 65; 6 et 10 lignes.
5. *Rasavâhinî.* 206 feuilles; 390 millim. sur 55; 8 et 9 lignes.
6. *Abhidhânappadipikâ.* 146 feuilles; 34 centim. sur 6; 8 et 10 lignes.

B. *Manuscrits singhalais en langue moderne ou ancienne* (Élu).

7. *Subhasûtrarthavyakkhyânayayi.* 55 feuilles; 310 millim. sur 55. 5 lignes (interprétation du *Subha-sutta*).
8. *Muva-jâtaka.* 74 feuilles; 375 millim. sur 45 (*Elu*).
9. *Padarûpasiddhi.* 212 feuilles. 520 millim. sur 55; 8 et 9 lignes (explication de la grammaire pâlie de ce nom).
10. *Pûjâvaliya.* 96 feuilles; 360 millim. sur 55; 6 lignes (fragment : chapitres 7 à 11).
11. Quelques feuillets détachés et incohérents.
12. Éclaircissements sur le *Pâtimokkha* (fragment); 30 feuilles; 410 millim. sur 55.

13. *Tisaraṇa* et *Dasasikkhápada*. 29 feuilles; 270 millim. sur 55.

14. *Milinda-praçnayayi*. 140 feuilles; 42 centim. sur 6 (fragment d'une traduction du *Milinda-pañha*).

15. *Kávyasekhara*. 35 feuilles; 32 centim. sur 5 (Recueil de poèmes en *Elu*).

16-19. Trois poèmes en *Elu* indéterminés, et commentaire singhalais d'un ouvrage pâli; ce dernier manuscrit est fort dégradé et privé de son titre.

L. Feer.

SÉANCE DU 14 MARS 1884.

La séance est ouverte à huit heures par M. Barbier de Meynard, vice-président, en l'absence de M. Ad. Regnier, empêché.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté après une observation de M. Rubens Duval sur l'existence d'un mot syriaque *mînâ* « port » correspondant à l'arabe *mînâ*, ce qui semble infirmer l'étymologie proposée à la séance précédente par M. Clermont-Ganneau.

Sont reçus membres de la Société :

MM. E.-J.-W. Gibb, Lochwood by Glascow, Angleterre, présenté par MM. W. Platt et Barbier de Meynard;

Moulieras, interprète militaire à Géryville, présenté par MM. Basset et Delphin;

Jean Kirste, élève de l'École des hautes études, rue Monge, 55, présenté par MM. J. Darmesteter et Guyard;

l'abbé Méchineau, élève de l'École des hautes études, présenté par MM. Halévy et Guyard.

M. Guyard a la parole pour une communication sur l'origine des chiffres arabes dans lesquels il voit simplement les neuf premières lettres d'un alphabet sémitique dérivé du phénicien. Aux arguments qu'il avait déjà présentés dans la

séance de mai 1883, il ajoute que deux auteurs arabes, Ya'qoûbî et Maç'oûdî, donnent le nom de *lettres* (*ahrof*) et non de chiffres (*raqam*) aux neuf symboles de la numération. Il relève enfin cette particularité que nos chiffres sont tournés de droite à gauche, indice bien frappant de leur origine sémitique.

M. Guyard traite ensuite d'une racine assyrienne *barû*, différente du *barû* « voir » dont M. Flemming a établi la signification, et qui revêt le double sens de « manifester, se montrer, se lever », et d'« apposer son cachet, sceller ». Cette communication sera insérée à la suite du procès-verbal.

M. Rubens Duval lit une notice sur la contrée appelée « pays supérieur » par les lexicographes syriaques. Cette notice sera également annexée au procès-verbal.

M. Halévy identifie le pays des *Souté* des inscriptions cunéiformes avec la *Séticène* des auteurs classiques. Il parle ensuite des formes diverses qu'a revêtues le nom de Bactres. (*Baktrish, Bâkhdhi, Bahli, Balkh*). S'appuyant sur deux transcriptions chinoises, *Po-tschi* et *Po-ho-lo*, la première antérieure, la seconde postérieure au second siècle de notre ère, et voyant dans *Po-ho-lo* la transcription de la forme *Bahli*, M. Halévy en tire la conclusion que les ouvrages sanscrits où se rencontre cette dernière forme se trouvent ainsi ramenés postérieurement au second siècle.

M. Oppert entre dans quelques détails snr une inscription antique du roi de Sirtella qu'il nomme *Lukh-ka-gi-na* ou *Sukal-dug-gi-na*. Le nom de Babylone serait cité dans cette inscription sous la forme *Din-tir-ki*.

La séance est levée à dix heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 33e fascicule : *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte, depuis les origines jusqu'à la nais-*

sance de l'école néoplatonicienne, par G. Lafaye. Paris, E. Thorin, 1884. In-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *École supérieure des lettres d'Alger. Bulletin de correspondance africaine*, 1884, fasc. 1, 15 janvier. Alger, imprimerie de l'Association ouvrière, 1884. In-8°.

Par la rédaction. *Polybiblion*, revue bibliographique universelle, *partie littéraire*, 2e série, t. XIX; *partie technique*, 2e série, t. X; 2e livraison, février. Paris, aux bureaux du *Polybiblion*, 1884. In-8°.

— *Annales du musée Guimet. Revue de l'histoire des religions*, 4e année, t. VIII, n° 6, novembre-décembre. Paris, E. Leroux, 1883. In-8°.

— *Annales du musée Guimet*, t. VI. Le *Lalita Vistara*, par Ph.-Ed. Foucaux. Première partie, trad. franç. Paris, E. Leroux, 1884. In-4°.

— *Journal des Savants*, février 1884. Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-4°.

Par le Société. *Société de géographie*, Comptes rendus nos 3, 4, 5. 1884. Paris. In-8°.

— *Revue africaine, journal des travaux de la Société historique algérienne*, 27e année, n° 161, sept.-oct. 1883. Alger. A. Jourdan. 1883. In-8°.

— *Société académique franco-hispano-portugaise de Toulouse*, les statuts et règlements; et les nos 3 et 4 de 1883. Toulouse, 1883. In 8°.

Par la rédaction. *The Indian Antiquary*, vol. XIII, february, 1884. Bombay, Education society's press, 1883. In-4°.

Par la Société. — *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 37e Band, IV Heft, mit 3 Tafeln. Leipzig, 1883. In-8°.

— Supplément au 33e vol. de la précédente publication : *Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien*, im Jahre 1878, von Ernst Kuhn. Leipzig, 1883. In-8°.

Par la rédaction. *Internationale Zeitschrift für allgemeine*

Sprachwissenschaft, herausgegeben von F. Techmer, 1[er] Band, 1 Heft. Leipzig, 1884. Barth.

Par l'auteur. *Les langues et l'espèce humaine*, par G. de Dubor. (Extrait du *Muséon*). Paris, E. Leroux; et Louvain, Ch. Peeters, 1884. In-8°.

— *De l'origine probable des Toukhares et de leurs migrations à travers l'Asie*, par G. de Vasconcellos-Abreu (Extrait du *Muséon*). Louvain, Ch. Peeters, 1883. In-8°.

— *Phul e Tuklatpalasar II, Salmanasar V e Sargon. Questioni biblico-assire*, dal sacerdote Guiseppe Massaroli. Roma, Tipografia poliglotta, 1882. In-8°.

— *A sanscrit Ode to the congress of orientalists at Berlin*, par Râm Dâs Sen, zemindar de Berhampôre (Extrait de l'*Indian Herald* du 25 août 1881). In-8°.

— *Ratna-Rahasya, a treatise on diamonds and precious stones*, by Râm Dâs Sen. Calcutta, 1884. In-8°.

ANNEXE N° 1 AU PROCÈS-VERBAL DU 14 MARS 1884.

UNE NOUVELLE RACINE ASSYRIENNE : *BARÛ*.

Dans un bon travail sur la grande inscription de Nabuchodonosor II, M. Flemming a définitivement établi l'existence d'un verbe assyrien *barû* dont le sens primitif est « voir », et je me range à son avis pour tous les exemples que j'avais cités au paragraphe 47 de mes *Notes de lexicographie assyrienne*.

Mais à côté de cette racine *barû*, il en est une autre, dont le sens primitif est « se mettre en travers, mettre en travers », et qui revêt, de là, les acceptions de « se manifester, manifester, se produire au jour, produire au jour, émettre » (comme je l'avais admis au paragraphe 80 de mes *Notes*), et aussi l'acception de « mettre en travers un cachet », et, par conséquent, d'« apposer son cachet, sceller ». Cette racine *barû*

correspond ainsi à l'arabe برح « se mettre en travers, se manifester ».

Barû, au sens de « manifester, émettre » nous apparait en trois endroits du quatrième volume de Rawlinson; l'idéogramme en est [cuneiform] ou [cuneiform] [cuneiform]. Voici les passages en question :

R. IV, 24, n° 3, l. 53, *tanîḫî umišam uštabârî* « je pousse des gémissements tous les jours ».

R. IV, 18, n° 1, l. 22, *nigûta mušu u ûra uštabârî* (rétablir dans le texte [cuneiform]) « je pousse des cris nuit et jour ».

R. IV, 22, 1 rev., l. 18, *lištabrî*, au précatif (même idéogramme).

Enfin dans un passage des textes publiés par Haupt, ASKT, p. 89, la nuance du verbe parait être « se lever, sortir de son lit », par opposition au verbe *zalâlu* « se coucher ». On lit en effet :

ša uma lukul;
ša uma luštî;
ša uma luzlal;
ša uma luštabrî;

c'est-à-dire :

« Puissé-je manger tous les jours;
« Puissé-je boire tous les jours;
« Puissé-je me coucher tous les jours;
« Puissé-je me lever tous les jours ».

La seconde acception du *barû* dont nous parlons a été soupçonnée par M. Halévy, dans ses *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 321 et 324. Là, M. Halévy, rencontrant la phrase *manzaz šepâšu ina kunuki. . . ibrû* suppose qu'il faut traduire « il a pressé la plante de ses pieds avec le cachet », et il ajoute dans le commentaire « la même incertitude plane sur le sens exact du verbe *ibrû*, si cette restitution est correcte ».

La restitution est en effet correcte, comme nous l'allons voir, et *barû* signifie réellement « apposer le cachet ».

Dans le passage cité par M. Halévy, l'équivalent idéographique du verbe *ibrû* est IB-RA, forme qui, par parenthèse, rappelle singulièrement le phonétique *ibrû*. Or nous retrouvons ce même IB-RA expliqué ailleurs par *birî kunuki* et par *kunuku kunukišu*, expressions dont la seconde, parfaitement claire et connue, doit se rendre par « apposition de son cachet ». Le texte où je relève *birî kunuki* figure à la planche 40 du recueil de Rawlinson, tome II (n° 4, rev., l. 45-48). En voici la transcription :

		IB-RA	*bi-ri-î kunuku.*
«	«	IB-RA-BI	*ku-nu-uk-ku ku-nu-ki*[1] *-šu.*
«	«	IB-RA-NE-NE	*ku-nu-uk-ku ku-nu-ki-šu-nu.*
«	«	NU IB-RA	*ul bi-ri-î kunuku.*

ce qui signifie :

« Le cachet a été apposé.
« Apposition de son cachet.
« Apposition de leur cachet.
« Le cachet n'a pas été apposé. »

On comprend très bien comment du sens de « mettre en travers, se mettre en travers », on a passé, d'une part à celui d'« appliquer, apposer », de l'autre à celui de « montrer, manifester, se montrer, se manifester ». L'hébreu connaît une forme בריח, dérivée de cette même racine, et qui désigne la traverse de bois à l'aide de laquelle on ferme une porte. En assyrien, nous y rattacherons le mot *birîtu* « chaîne ».

Stanislas Guyard.

[1] Le texte a fautivement *ku* pour *ki*.

ANNEXE N° 2 AU PROCÈS-VERBAL DU 14 MARS 1884.

NOTICE

SUR LA CONTRÉE ARAMÉENNE, APPELÉE *PAYS SUPÉRIEUR*, PAR LES LEXICOGRAPHES SYRIAQUES.

Les lexiques de Bar-ʿAli et de Bar-Bahloul renferment des locutions propres à certains dialectes araméens et étrangères au syriaque littéraire. Parmi ces dialectes ils mentionnent à diverses reprises le dialecte du *pays supérieur,* ܒܠܫܢܐ ܕܐܬܪܐ ܥܠܝܐ, mais sans faire connaître où ils placent ce pays. Le seul indice qu'ils fournissent à ce sujet se trouve sous le vocable ܟܘܣܐ, où les mots ܐܬܪܐ ܥܠܝܐ sont suivis de l'arabe الديلمان. Larsow qui, dans son opuscule « De dialectorum linguæ syriacæ reliquiis », p. 27, a signalé le premier cette glose, voit dans l'arabe الديلمان, les Deilamites ou les habitants du Deilam, au sud de la mer Caspienne, dont parlent souvent les auteurs arabes et syriaques. Selon lui les mots ܐܬܪܐ ܥܠܝܐ seraient l'équivalent de l'arabe بلد الديلم. Mais cette explication, qui semble si naturelle, supposerait dans ce pays lointain une colonie araméenne dont on ne trouve nulle trace ailleurs. Devant cette difficulté, on suppose que la glose الديلمان est corrompue de quelque autre mot, et on cherche le *pays supérieur* dans la partie nord du Kurdistan connue sous le nom de Bohtan, où les Nestoriens aujourd'hui encore parlent un dialecte syriaque vulgaire[1]. Cependant bien que les lexicographes syriaques altèrent souvent les noms de pays qu'ils citent, il y a quelque scrupule à regarder comme fautif un passage inexpliqué, surtout quand ce passage est reproduit à un siècle de distance par Bar-Bahloul qui devait savoir, aussi bien que Bar ʿAli, à quoi s'en tenir sur la valeur du mot الديلمان. Il vaut donc mieux se demander

[1] Nœldeke, *neu-syrische Gramm.*, XXXVI, note 1.

s'il n'existe pas quelque contrée araméenne à laquelle cette expression convienne.

Rien ne s'oppose à priori à rapporter cette glose à Dìlmân, siège actuel du gouverneur musulman du district de Salamâs en Perse, au nord-ouest du lac Ourmia. La prononciation persane Dìlmakân montre que ce nom est un pluriel formé d'un singulier ديلمه ou ديلمق, suivant la permutation bien connue de l'arabe et du persan. Des familles nestoriennes ont émigré de bonne heure dans la contrée de Salamâs, ainsi que l'attestent des inscriptions tumulaires datées de la fin du VIIe siècle, qui seront publiées prochainement. Le fait qu'il ne se trouve aujourd'hui à Dìlmân que des musulmans, tandis que les chrétiens syriens sont répandus à l'ouest et ont leur centre principal à Chosrâwa, ne constitue pas une objection probante. Ces chrétiens, en effet, ont gardé le souvenir de leur séjour à Dìlmân qu'ils ont dû quitter par suite des vexations qu'ils subissaient de la part des musulmans; la mosquée de Dìlmân était une ancienne église chrétienne sous le vocable de Saint-George. Cependant, au IXe et au Xe siècle, époque où Bar-ʿAli et Bar-Bahloul vivaient à Bagdad, les relations entre cette ville, siège du patriarche des Nestoriens, et la petite communauté chétienne de Salamâs, ne devaient pas être très fréquentes; ce n'est qu'à la fin du XIIIe siècle qu'il est fait mention pour la première fois de l'évêque de Salamâs. On s'expliquerait difficilement dans cette hypothèse comment des grammairiens de Bagdad connussent si bien les particularités du dialecte de Salamâs. A cette époque Dìlmân n'avait pas l'importance qu'il a acquise depuis la décadence de l'antique ville de Salamâs, ancienne capitale du district qui a toujours été désigné sous ce nom. Au surplus, les quelques locutions que les lexiques nous ont transmises comme appartenant au *pays superieur* sont presque toutes étrangères au dialecte de Salamâs, d'après l'examen qu'en a fait, à notre demande, M. Bedjan, prêtre de la Mission, originaire de Chosrâwa.

Les géographes arabes nous font connaître une autre lo-

calité qui paraît mieux répondre aux exigences de la critique. Yâqoût, sous le mot ديلمستان, rapporte que cette contrée est située à neuf parasanges de Šahrazoûr et qu'elle tire son nom des Deilamites qui y campaient lors de leurs excursions dans les pays avoisinants. Au mot Šahrazoûr, il mentionne, à proximité de la ville de ce nom, les montagnes de Sa'ran et de Zalam, et il ajoute que de Šahrazoûr à Deilamistân on compte sept parasanges. Les géographes placent Šahrazoûr dans le Djébal entre Erbil et Hamadan, c'est-à-dire dans le Kurdistan actuel et la partie orientale de l'ancienne province arameenne de Beth-Garmai. Thomas de Marga, dans son histoire monastique de l'Orient, raconte, d'après Abou-Nouḥ, que Jean moine du couvent de Beth-Rabban, s'étant aventuré dans les montagnes du Kurdistan, fut surpris par les Deilamites et emmené en captivité dans leur pays où il mourut; de là lui vint le nom de Jean le Deilamite, sous lequel il est connu. Ce moine était contemporain d'Enan-Jesu I, patriarche des Nestoriens de 685 à 699 de J.-C. Nous savons, d'autre part, que les Deilamites servaient parmi les Kurdes dans les armées arabes [1]. On est donc fondé à croire que Bar-ʿAli et Bar-Bahloul entendaient par الديلمان les Deilamites des environs de Šahrazoûr, c'est-à-dire de la partie orientale du Beth-Garmai. Ces auteurs connaissaient le dialecte vulgaire des Garaméens dont ils citent plusieurs locutions. Dans cette hypothèse, l'araméen du Deilamistan aurait un peu différé de l'idiome des autres parties du Beth-Garmai; aujourd'hui encore les Nestoriens de Sènâ, à l'est de Suleimâniâ, près de l'ancien Šahrazoûr, parlent un dialecte néo-araméen qui paraît présenter certaines particularités. Enfin on comprend que Bar-'Ali et Bar-Bahloul aient appelé *pays supérieur* la contrée qui s'étendait au nord-est de Bagdad dans les montagnes d'Azmir, de Sa'rân et de Zalam. RUBENS DUVAL.

[1] Voir G. Hoffmann, *Auszüge aus Syrischen Acten persischer Martyrer*, p. 207, note 1640; p. 254 et suiv.; Larsow, *De dialectorum ling. syr. reliq.*, p. 27, note 2; Assemani, *Bibl. Orient.*, III, 1, 184 a, comp. III, 1, p. 254, note 2.

Ottoman poems, translated into english verse, with introduction, biographical notices and notes, by E.-J.-W. Gibb, London, Trübner, 1882.

Une œuvre comme celle-ci est doublement méritoire : c'est à la fois une tentative d'adaptation laborieuse et un essai de réhabilitation. Peut-être même, sous ce dernier rapport, était-elle plus nécessaire en Angleterre qu'ailleurs, pour y combattre des préventions injustes nées de démêlés politiques, et qui ne tendraient à rien moins qu'à dénier aux Turcs toute aptitude littéraire. En cela, il faut le reconnaître, on a été injuste envers eux; on les a condamnés sans les entendre et avant d'avoir instruit leur procès. Nous devons, il est vrai, à M. de Hammer un gros volume de biographies et d'extraits sur ce sujet (*Die Geschichte des osmanischen Dichtkunst*), mais ce livre, malgré ses mérites, n'a jamais eu beaucoup de lecteurs hors de l'Allemagne. Et quant à la *Muse ottomane* de M. Servan de Sugny, abréviateur du baron de Hammer, elle a subi la triste destinée des muses vieillies. Enfin, si nous avons bonne mémoire, un orientaliste fort autorisé, M. Redhouse, a protesté à son tour dans une sorte de résumé apologétique de la poésie ottomane, mais ce n'était qu'un écrit de circonstance, et qui n'a pas eu de lendemain.

Tel ne sera pas le sort du livre publié par M. Gibb, si une conviction sincère, la connaissance intime du sujet et le mérite de l'exécution suffisent pour appeler et fixer le succès. Le savant anglais n'a rien négligé pour s'en rendre digne. Comprendre la poésie turque suppose déjà de fortes études en littérature musulmane, mais la faire comprendre est chose bien autrement ardue, surtout en vers, dans un calque fidèle qui reproduit le rythme et les rimes de l'original. A peu près impossible en France, cette tâche est périlleuse partout ailleurs. Elle n'a pas cependant rebuté le courage du traducteur.

« Mon but, dit-il dans sa préface, a été, en reproduisant aussi exactement que possible les mètres et la rime de mes modèles orientaux, de donner au public une idée exacte de la struc-

ture et de l'harmonie du vers turc. Je me suis efforcé surtout de ne pas tomber dans la paraphrase. J'ai traduit vers par vers et, autant que possible, sans rien ajouter ni retrancher. Les métaphores et les images du style oriental ont été conservées ici dans leur intégrité. Quelques-unes, il est vrai, pourront étonner ou choquer la délicatesse des lecteurs européens; d'autres ne seront intelligibles qu'à l'aide d'un commentaire, tant est grande la différence qui sépare le génie littéraire de l'Orient de celui de l'Europe, mais je me suis borné scrupuleusement au rôle de traducteur, etc. »

Cette déclaration faite, l'auteur s'est mis bravement à la besogne. Soixante poètes turcs environ figurent dans sa galerie, depuis Aschik pacha, qui chantait les joies ineffables du mysticisme au commencement du XIVe siècle, jusqu'aux poètes contemporains tels que Refaat bey, Zya bey et d'autres. Quelques uns, et ce sont naturellement les meilleurs, Bâki, Fuzouli, Nâbi, etc., y occupent une place importante en rapport avec la popularité qu'ils ont conservée en Turquie. M. Gibb a tiré plusieurs de ses extraits de deux ouvrages peu connus le *Kharabat* de Zya bey et le quatrième volume du *Tarikhi 'Ata*. La comparaison que nous avons faite pour quelques-unes de ces pièces sur le texte original nous a laissé la conviction que l'auteur a tenu sa promesse, et surmonté avec bonheur les mille petites difficultés de détail. Quant à la valeur littéraire de sa traduction, un étranger n'a pas qualité pour l'apprecier, et quand il en aura attesté la fidelité et la clarté, il aura tout dit.

N'oublions pas non plus de signaler l'introduction fort développée qui précède les extraits. On y trouvera des vues judicieuses sur le caractère général de la poésie ottomane, un bon résumé de prosodie, et enfin l'historique de cette poésie, un peu trop concis peut-être, mais qui se complete par les notices speciales consacrées à chacun des poetes turcs cités.

En un mot, le livre de M. Gibb a droit à nos éloges. Aura-t-il gain de cause sur le fond? Nous en doutons, car la

poésie turque ne pourra jamais se disculper de son défaut d'originalité et de son imitation servile de la poésie persane; mais elle aura été du moins tirée d'un oubli non justifié. C'est en cela surtout que ce livre partagera, avec celui de Hammer, le mérite de combler une lacune dans l'histoire des littératures étrangères, et, qui sait? de fournir à l'occasion quelques inspirations heureuses aux poètes de l'Occident. B. M.

ÉTUDES MANDCHOUES.

TZE-TONG-TI-KIYÔN. *Butui Sain de karulame acabure bithe* « Le Livre de la récompense des bonnes œuvres cachées ». — *Manju gisun i buleku bithe.-Sioi* « Le Miroir de la langue mandchoue ». Préface de l'empereur Kang-hi.

L'étude du mandchou mérite certainement d'être encouragée; de l'aveu des sinologues les plus compétents, la connaissance de cette langue est d'une haute utilité pour l'intelligence des livres et des choses de la Chine, et plus d'un traducteur eût évité certaines erreurs ou inexactitudes s'il eût consulté les traductions mandchoues (Cf. C. Puini, *Li-ki*. t. I, p. 75, et mon Manuel de la langue mandchoue, préface).

Nons croyons donc faire chose utile en donnant quelques traductions de textes mandchoux qui n'ont point encore été rendus en une autre langue, ni même édités. Je traduis aussi littéralement que possible. La construction mandchoue strictement suivie donnerait des phrases absolument illisibles.

Voici d'abord le *Livre de la récompense des bonnes œuvres cachées*, qui se trouve au commencement de notre chrestomathie et qui n'a rien de commun avec l'ouvrage dont M. de Rosny a donné jadis une excellente traduction, d'après le texte chinois. Il en forme comme l'introduction.

Livre de la récompense convenable des bonnes œuvres cachées,
par Tze-tong-ti-kiun.

INTRODUCTION.

L'homme ayant reçu une nature qui le porte à procurer le bien du ciel et de la terre, doit louer le bien et haïr le mal. C'est pourquoi s'il ne s'efforce pas d'instruire (ses semblables), son cœur, bien que pratiquant le bien et évitant le mal, parviendra difficilement à y porter les autres.

Pour moi, considérant le livre des bonnes œuvres secrètes de *Wen-cang-ti-kiun,* celui de la récompense convenable de Tai-s'ang; enfin le mémoire sur la visite de l'esprit du Foyer à *Ju-kong,* (je trouve que) l'on doit d'abord vénérer le ciel, servir les esprits, être fidèle au prince et plein de charité pour les hommes, jusqu'à aimer le peuple et traiter avec bonté les animaux. Si au dedans l'on contient son cœur, qu'au dehors l'on cherche à satisfaire tous les êtres, que l'on favorise et sauve constamment grands et petits, alors en faisant le bien on obtient le bonheur. Si l'on fait le mal, le malheur accable (comme cela) a été dit.

L'application convenable de la rétribution se fait sans conteste. On doit s'efforcer d'instruire l'esprit de l'homme élevé sans tenir compte de l'homme rude et ignorant. Publiant les anciens écrits transmis des anciens sages et les imprimant convenablement, on doit les expliquer au peuple conformément à la pensée (des auteurs).

Celui qui étudie avec ardeur ces livres, celui-là est très capable de les posséder pour se diriger lui-même. Les sachant mis au jour pour le bonheur et selon la voie de la paix, de la rectitude, de la joie, du contentement, exerçant sa pensée, perfectionnant ses forces, imprimant dans son cœur tout ce qui est contenu dans ces livres, tous les mots, toutes les sentences, fidèle à la vérité en toute chose, réfléchissant en outre, méditant fréquemment, si une mauvaise pensée s'élève en lui, il en recherche aussi la source et la rejette et n'en est plus troublé une seconde fois; si une bonne pensée

se forme en lui, il agit en conséquence avec fermeté et fidélité au devoir, et ne laisse pas ses facultés inactives (mais fait le bien).

A l'intérieur de la maison, si c'est un père, il instruit et avertit ses fils; si c'est un frère aîné, il exhorte au bien ses frères cadets; si c'est un époux, il dirige sa femme. D'un village, d'un hameau, les amis, les voisins s'avertissent, s'instruisent mutuellement. Si en maintes circonstances, en maintes affaires, il ne peut répondre avec autorité, cependant s'il conserve constamment en soi de bonnes pensées et reste pur soit en état de veille, soit pendant le sommeil, et qu'il garde la faveur des esprits célestes et terrestres, les esprits du ciel l'aimeront et le protègeront selon son désir. Le bonheur qui peut arriver à tout âge d'homme, la propriété, les biens de la longévité et de la descendance, la joie, la réussite des affaires lui arriveront à lui seul.

Si son esprit trop sûr de lui-même n'étant plus ferme et se laissant aller à une imitation (mauvaise), à l'indolence, tombe dans la paresse, soit que son esprit. voulant imiter d'autres, s'accommodant (trop) aux circonstances, se laisse entraîner et vaincre par (l'influence de) la voix, la figure, la richesse, l'or; soit que s'empressant d'imiter les autres, aspirant à une prompte récompense et ne faisant les choses qu'à moitié, perdant le temps, privé de vertu de toute sorte, il se conforme aux autres, pratiquant avec ardeur, enseignant les œuvres mauvaises des âges passés comme importantes et graves, il ne pourra (s'assurer [1]), en fin de compte, la richesse, le bonheur, la longévité, la descendance; épuisant sa destinée en commettant le mal, il sera dans les pleurs et s'enfoncera (désolé) la tête dans le coussin, quand il sera venu à son (dernier) terme. Ayant constamment pensé au mal pendant toute une vie d'homme, si même il veut changer il ne le pourra pas. Ayant laissé passer vainement, quand l'occasion s'en présentait, tout le bien d'une vie d'homme, quand il

[1] Établir le fondement.

voudra faire quelque bien il ne le pourra pas. Une épouse charmante, des enfants attachés l'entourent, mais un autre les aura à sa place.

Bien que maison, famille, fortune, argent, lui soient échus en partage avec abondance, il devra subir toute espèce de maux. Né, heureux par décret du ciel, mais ayant fait le mal, lorsqu'il mourra, son esprit coupable ira dans un lieu de ténèbres. Pendant tout un âge d'homme, il a vécu sans être homme. N'est-ce point un grand malheur?

Au lieu de cela les sages se tournent au bien et corrigent leurs défauts, ne faisant en leur pensée que ce qui est justice et paix, sans se préoccuper de chercher le bonheur et d'éviter la peine [1]. Aussi par suite de ces dispositions et selon la nature convenable, la récompense est donnée au bon et la juste rétribution au méchant.

La juste mesure [2] des actes naturels et des transformations que l'on a opérées en soi-même est observée sans conteste.

Un homme ayant acquis lui-même richesse et grandeur ne peut transmettre [3] sa fortune à ses fils et à ses petits-fils. S'il n'a pas su former son esprit de manière à le rendre porté à la charité, à observer les règles de la justice et à les faire pénétrer en tout être vivant, et s'il pense ainsi s'attirer à lui-même une fortune durable, il est semblable à l'homme qui, en embrassant l'arbre de la forêt, croirait attraper le poisson qui est au (fond du) lac; il ne l'atteindra certainement pas. Il est dit au *S'u-king* : Si l'on se met à faire le bien, la fortune viendra; si l'on se met à faire le mal, ce sera le malheur. Tout homme qui cherche (son bien) ne considèrera pas ce livre comme une vaine parole écrite sur du papier. Le suivant dans les actes d'un cœur sincère, il ne négligera pas la pensée fondamentale qui a (produit et) transmis la doctrine de Tai-s'ang Wen-s'ang.

[1] Construction interrogative.

[2] Le poids et la balance.

[3] Ne peut dire : qu'elle advienne à mes fils, etc.

IMPRIMERIE NATIONALE

Livre miroir de la langue mandchoue,
écrit par l'Empereur.

PRÉFACE.

Mes réflexions me le rappellent[1], les sages des temps passés après avoir employé des nœuds faits dans des cordes et alternant, ayant ensuite inventé le papier des livres, renfermèrent les règles du droit et de la morale du monde dans les caractères expressifs de la science littéraire; ils durent renfermer tous ces caractères de la science du monde dans l'écriture aux six règles[2]. Ayant ainsi perfectionné et réglé cette écriture, ils surent mener à perfection la morale et le droit. Mais si on ne les fait pas connaître en les expliquant, en s'y exerçant, en leur donnant une constitution fixe, ce sera uniquement une forme négligée de signes extérieurs, de sons, de points et de lignes, et le droit qu'ils renferment ira s'obscurcissant de plus en plus.

Tai-tsou[3], le grand empereur, fit fixer les coutumes primitives et les saintes doctrines.

D'une bienveillance excessive, se conformant aux volontés du ciel et de la terre, il commença la composition des livres mandchoux; sa vaste science brilla comme le soleil et la lune.

Tai-tsong[4], l'illustre et savant empereur, très saint par nature, fit expliquer et approfondir le calendrier céleste. Mettant son projet à exécution et faisant mieux connaître (les lois de) la vertu, il mit en pleine lumière et publia les règles de la science.

S'i-tzou[5], le brillant empereur, admirable, illustre, parut

[1] Littéralement «si j'y pense».

[2] Règles de la formation des caractères chinois.

[3] Premier souverain de la Mandchourie qui se fit proclamer empereur des Mandchoux (585).

[4] Successeur de *Tai-tzou.*

[5] Nom posthume de Chun-tchi, premier empereur mandchou. Au début du *Tai-yuwani souduri, bithe;* les termes *enduringge-wesihuni* qui peuvent être des expressions adverbiales ou des adjectifs au génitif, doivent

dans le monde plein d'éclat, sage, vaillant, il était désigné par le ciel. Perspicace, intrépide, il se distinguait par sa nature d'élite.

Modeste et fidèle à son devoir, il veillait à tout. Favorisant le développement des capacités par sa bonté et sa bienveillance, il accomplit tout ce qui était l'objet de ses soins et de ses soucis.

Moi, très inférieur par la vertu, ayant reçu la puissance de mes ancêtres, j'aï attendu longtemps après m'être assis sur le trône. Fixant alors le moment, j'ai résolu dans ma pensée de suivre l'exemple de mes ancêtres.

Aussi m'observant moi-même avec crainte et frayeur, je n'ai point cherché le repos ni soir ni matin. Pendant le temps de loisir (qui me restait), lorsque j'avais soigné les affaires de l'État, je lisais les livres, méditant sur la morale; j'accomplis ainsi mon dessein.

Alors ayant traduit les cinq *kings* et les livres historiques, je fis en outre traduire le *keng-mu*, les commentaires de morale et de droit, et tous les livres ayant rapport avec les règles du gouvernement.

Ensuite les vieillards instruits et les gens d'un grand âge ayant cessé de se réunir, les mots restés cachés, les sens obscurs tombèrent peu à peu dans l'ombre[1]. Par suite des erreurs on reproduisit les fautes et la vraie doctrine fut négligée[2]. Bien des mots et des lettres se perdirent, et le choix des termes fut sujet à l'erreur et l'inexactitude. Il était urgent de réunir tous les livres du royaume; car le règlement des affaires de l'empire, la littérature en dépendent. Si l'on ne fixe pas (ce qui le concerne) en les étudiant, les expliquant

plutôt être pris dans cette dernière acception et rapportés à l'empereur. Voir *Journal asiatique*, 1883, août-septembre, p. 311.

[1] Ou bien : le saisir, les sons, accents et tons, tomba dans le non exact.

[2] Littéralement : *Doctrina produci non amplius curæ fuit.*

Dans le cahier d'août-septembre 1883, p. 310, l. 27, lire *chasses* au lieu de *choses*. Le texte de Klaproth porte *aisilakö* au lieu de *aisilahakö*; le sens est alors tout opposé.

avec soin, d'après quelle règle agira-t-on? si l'on ne publie pas des livres achevés en les conservant avec soin, que prendra-t-on pour règle?

C'est pourquoi j'ai adressé à ce sujet un décret aux lettrés. Après qu'ils eurent fait écrire chaque jour, selon un plan déterminé, en suivant la distinction des sections et des chapitres, et veillant à l'exécution, ils me présentèrent un projet, et moi-même, de mon pinceau rouge, j'ai statué sur chaque point après sérieux examen. Lorsqu'il y avait doute relativement à un point expliqué on marquait le reste en conséquence par un trait au pinceau; lorsqu'il y avait une lacune dans un passage traité on recourait aux ouvrages historiques et on les prenait comme autorité. Soit en interrogeant les vieillards expérimentés, soit en cherchant avec soin dans les monuments du passé, on écrivit en y faisant entrer tout convenablement, pour le grand, la science du ciel, le droit de la terre; pour le petit le nom et la chose; les formes, les nombres, puis les douze caractères fondamentaux (de l'alphabet mandchou), les cinq tons, les caractères convenables (tracés) de haut en bas.

On fit ainsi le miroir de la langue mandchoue en recherchant la cause et la source des tons et des sons, en pénétrant la valeur des lettres et des traits. On composa ainsi pour ne rien omettre ou laisser se perdre (le trésor de) la langue mandchoue, formant en tout trente-six livres, deux cent quatre-vingts sections (ou classes) et vingt et un cahiers.

Mettre en lumière l'origine et le cours de la sagesse de nos ancêtres, en vénérer le fondement, est certainement une pensée profonde.

Il est dit dans l'*Y-king*: « En étudiant la science des hommes le monde prospère et s'améliore ».

M'appliquant avec soin à ce vaste projet fixé à l'origine de notre race, exécutant avec zèle ce décret sublime qui a donné l'unité d'écriture à l'empire et au palais, j'ai mené à fin, en plusieurs années, l'ouvrage complet.

Les gens qui étudient ces livres doivent y chercher les tons

et les sons d'après les lettres et les traits; les lettres et les traits d'après les règles du parler.

Désormais ceux qui publient des décrets, présentent des projets de décrets ou les promulguent dans une province éloignée, doivent en les gravant sur la pierre brillante prendre ce livre comme modèle authentique, et s'y conformer en tout ce qui concerne le gouvernement et les usages généraux. Exprimant une seule langue, une seule pensée, étant constamment la mesure et le modèle, le livre de l'Empire, suivi pendant dix mille générations, restera à perpétuité et dans son entier, entre le ciel et la terre, comme le soleil, les étoiles et la voie lactée.

Le 22 du sixième mois de la quarante-septième année de la paix profonde.

C. de Harlez.

Catalogue of persian mss. in the British Museum, printed by order of the trustees, t. III, 1883, gr. in-4°, xxviii et 1229 pages.

Ce volume termine le grand travail entrepris depuis de longues années par M. C. Rieu, et dont nous avons suivi les progrès avec l'intérêt que mérite une œuvre aussi considérable (voir *Journal asiatique*, VII[e] série, t. XV, p. 87 et t. XVIII, p. 557). La première partie de ce troisième et dernier volume est consacrée à la description d'environ cinq cents manuscrits provenant, pour la plupart, de la collection Elliot et relatifs à la Perse et à l'Inde musulmane. Dans la seconde partie on trouvera une liste d'additions et de corrections, l'index des titres d'ouvrages et l'index des noms propres. A la suite viennent deux tables, dont l'une groupe par séries tous les manuscrits sous leurs titres respectifs, et l'autre indique les concordances du catalogue actuel avec les anciennes listes des différents fonds, dont l'ensemble forme la collection persane du *British Museum*.

Grâce à ces tables qui représentent un long labeur, le lecteur se dirigera aisément à travers les trois gros volumes du

catalogue. Aucun soin n'a été épargné pour les rendre aussi complètes que possible. Ainsi l'index des noms propres comprend non seulement les auteurs, traducteurs, copistes et calligraphes cités au cours de l'ouvrage, mais aussi les dates de la composition de l'ouvrage et de l'achèvement de la copie, toutes les fois qu'elles ont pu être fixées avec une exactitude suffisante. Rien de plus intéressant, et, en un sens, de plus instructif, que de suivre dans la préface les phases de l'origine et du développement de cette riche collection. Ce n'est pas qu'elle remonte bien haut dans le passé : son véritable fondateur est J. Rich, résident à Bagdad, qui de 1808 à 1862 dotait l'Angleterre de huit cents manuscrits arabes, persans et turcs, dont le catalogue parut pour la première fois dans les tomes III et IV des *Mines de l'orient.* Ce premier groupe est remarquable autant par la variété que par la rareté des documents qui le composent. Bornons-nous à citer la précieuse copie provenant de la bibliothèque de Schahrokh fils de Tamerlan, qui renferme une partie de l'histoire des Mongols par Rachîd ed-dîn.

Rich avait frayé la voie : presque tous les représentants de l'Angleterre en Orient ont tenu à honneur de suivre ses traces. A Bagdad et à Téhéran, Sir J. Malcolm, le colonel Taylor, S. Henry Rawlinson, J. Campbell et d'autres, ont tour à tour mis leur influence personnelle, les ressources pécuniaires dont ils pouvaient user largement, et quelquefois aussi les habiletés de leur diplomatie au service des acquisitions bibliographiques. Dans l'Inde, Erskine, l'illustre Wilson et le colonel Hamilton n'ont été ni moins zélés, ni moins favorisés dans leurs recherches. A ces apports d'une valeur considérable, sont venues se joindre les acquisitions faites par le *British Museum,* à diverses époques, avec une libéralité dont on devrait s'inspirer ailleurs, et c'est ainsi que ce grand établissement s'est enrichi d'une collection sans rivale, non pas seulement en Orient, ce qui serait peu dire, mais dans aucune autre bibliothèque d'Europe. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir la liste des raretés signalées par M. Rieu.

Le fonds persan dont il vient de classer et de décrire les richesses avec tant de soins, n'intéresse pas seulement les sciences et la littérature musulmanes; il renferme aussi un certain nombre de manuscrits qui se recommandent aux connaisseurs par la beauté de l'écriture et le fini des miniatures dont ils sont ornés. Ce sont autant de documents d'un prix inestimable pour l'histoire de l'art en Perse et dans l'Inde, et on est bien aise de les trouver réunis ici dans une double liste établie d'après l'ordre chronologique.

En renouvelant nos remerciements au savant auteur du catalogue et aux curateurs du *British Museum* qui ont si généreusement secondé ses efforts, nous ne ferons qu'exprimer un sentiment partagé par le public lettré. La Bibliothèque nationale ne peut tarder non plus à publier le catalogue du supplément persan en préparation depuis plusieurs années. Sans compter sur un travail aussi étendu, aussi riche en renseignements littéraires et bibliographiques, nous souhaitons qu'il puisse soutenir la comparaison avec le document dont l'Angleterre vient de doter le monde savant.

B. M.

PUBLICATIONS NOUVELLES.

Die Zâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie, von Dr. Ignaz Goldziher. Leipzig, Otto Schulze, 1884, In-8°, x-232 pages.

M. Goldziher met ici pour la première fois en lumière une école de jurisprudence que S. de Sacy avait complètement méconnue, et dont Quatremère disait : « Ce qui concerne cette secte est encore fort obscur. » Les Zâhirites ne forment pas une secte à proprement parler : on nomme ainsi les adhérents d'un jurisconsulte persan du IIIe siècle de l'hégire, originaire de Kâschân, et appelé Aboû Soléïmân Dâwoud ben 'Alî, qui se posa en adversaire de l'école rationaliste de Baṣra. Dâwoud ne veut pas qu'on interprète les textes juridiques, mais enseigne qu'il faut s'en tenir au sens littéral : de là l'épithète

de *Zâhirites* L'ouvrage de M. Goldziher est une importante contribution à l'histoire du droit musulman, et l'on ne saurait trop louer l'abondance et la variété des informations de première main que nous y communique l'auteur.

Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden. Ein Beitrag zur Geschichte des ersten islamischen Jahrhunderts, von R. E. Brünnow. Leiden, E.-J. Brill, 1884. In-8°, XII-110 pages.

Les Khâridjites, ces premiers dissidents de l'Islamisme qui mirent si fort en péril le khalifat naissant, étaient déjà bien connus des arabisants. M. Brünnow a voulu réunir tout ce que les auteurs musulmans en ont dit; mais il soutient cette thèse que les opinions des Khâridjites ne constituent pas une hérésie, et qu'en principe elles sont tout aussi justifiées que les croyances orthodoxes. L'auteur appelle aussi l'attention sur la ressemblance frappante qui existe entre les Khâridjites et les Wahhâbites.

Der Tod des Husein ben 'Ali und die Rache. Ein historischer Roman aus dem Arabischen... übersetzt von F. Wüstenfeld. Göttingen, Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1883. In-4°, IV-213 pages.

Le meurtre de Hoséïn et la vengeance qu'en tire Mokhtâr forment le sujet de ce curieux roman tiré par Wüstenfeld de manuscrits de Gotha, de Leyde, de Berlin et de Saint-Pétersbourg. Le récit est mis dans la bouche d'Aboû Mikhnaf, le plus ancien historien arabe qui nous soit connu; mais le traducteur n'a pas de peine à démontrer que la composition de ce roman est très postérieure à Aboû Mikhnaf, bien que le fond soit emprunté à l'une de ses monographies.

Le Gérant :

Barbier de Meynard

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI-JUIN 1884.

INSCRIPTION

DE

MÉROU-NÉRAR I[ER],

ROI D'ASSYRIE,

PAR

M. POGNON.

(FIN.)

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

L'inscription de Mérou-nérar contient quatre-vingts lignes et non pas soixante dix-neuf, comme je l'ai dit par erreur au commencement de ce travail. Effectivement, la ligne 77 est formée par les mots [cuneiform], que j'ai compris à tort dans la ligne 76, et les lignes auxquelles j'ai donné les numéros 77, 78 et 79 sont respectivement les lignes 78, 79 et 80 de l'inscription.

Le huitième caractère de la ligne 16 est [cuneiform] et non pas [cuneiform]; le nom propre qui termine cette ligne est donc [cuneiform].

Le second caractère de la ligne 73 est [cuneiform]; on doit donc lire [cuneiform] au lieu de [cuneiform].

J'ai parlé aux pages 352 et 353 de la curieuse chronique relative aux guerres des rois d'Assyrie et des rois de Kar-Douniache, mais comme je n'en connaissais que ce qui avait été publié dans le recueil de textes du *British Museum*, j'ai commis quelques erreurs que je m'empresse de rectifier.

Ce qui nous reste de cette chronique est écrit sur une tablette de terre cuite, cassée en plusieurs morceaux; nous n'avons que la moitié environ de la tablette[1], l'autre moitié, qui contenait le haut du recto et le bas du verso, a disparu[2]. Le texte est écrit sur

[1] Les formes et les dimensions des tablettes assyriennes sont très variables, mais le recto est toujours plat, tandis que la surface du verso a une courbe légère; le milieu de la tablette est donc toujours plus épais que les extrémités. En examinant avec attention la brique sur laquelle est écrite notre chronique, on voit qu'il reste un peu plus de la moitié de la tablette, et que nous devons avoir la moitié du texte, plus deux, trois ou quatre lignes environ. C'est, du reste, l'opinion de M. Pinches, qui a étudié un nombre considérable de tablettes assyriennes.

[2] Les lignes du verso sont écrites en sens inverse de celles du recto, en d'autres termes, lorsqu'après avoir lu le recto on retourne la tablette de droite à gauche ou de gauche à droite, comme on tourne les feuillets d'un livre, le texte du verso apparaît à l'envers. La tablette étant divisée en deux colonnes, les parties qui ont été conservées sont le bas de la première colonne du recto, le bas de la seconde colonne du recto, le haut de la première colonne du verso,

deux colonnes et divisé en paragraphes; chaque paragraphe est séparé par un trait du paragraphe qui le suit. M. Pinches a découvert au *British Museum* un petit fragment d'un second exemplaire de cette chronique. Sur l'une des faces on lit le paragraphe consacré au règne de Mérou-nérar Ier; le commencement des lignes manque, mais comme le texte de ce même paragraphe est fort difficile à lire sur la grande tablette et contient plusieurs lacunes, le petit fragment découvert par M. Pinches est extrêmement utile. Il ne reste sur la seconde face que deux lignes incomplètes.

Avant d'analyser le contenu de ces fragments, j'exposerai rapidement ce que l'on sait sur le royaume de Kar-Douniache. A une époque qu'il est impossible de déterminer, des conquérants étrangers envahirent la Babylonie et fondèrent un empire dont les souverains portèrent le titre de *rois de Kar-Douniache*. D'où venaient ces conquérants et à quelle race appartenaient-ils, nous l'ignorons complètement; les noms de leurs plus anciens souverains ne sont pas sémitiques et paraissent être élamites. On a admis jusqu'à présent que c'étaient des Kachê et il est certain, en effet, que les rois de Kar-Douniache régnaient sur les Kachê, ou du moins sur quelques-unes de leurs tribus, puisque plusieurs d'entre eux,

le haut de la seconde colonne du verso. Le bas de cette dernière colonne ne contenait, du reste, que la légende finale des tablettes d'Achour-ban-abal, de sorte que nous possédons la fin de la chronique.

par exemple Kara-Indache, ont porté le titre de *rois des Kachê;* par contre l'ancien roi Agou qui paraît être antérieur aux rois de Kar-Douniache prenait entre autres titres celui de *roi des Kachê* et celui de *roi du pays de Gouti.* Il est donc peu probable que ce soient les Kachê qui aient fondé le royaume de Kar-Douniache et nous ne savons même pas si le mot Kar-Douniache désignait le pays qu'habitaient les conquérants de la Babylonie ou l'ensemble du royaume qu'ils avaient fondé. Il est certain que Babylone et le pays d'Accad étaient souvent compris dans le pays de Kar-Douniache, mais, ainsi que je l'ai dit dans mon travail sur l'inscription de Bavian (pages 123 et 124), toutes les fois que Babylone était gouvernée par des souverains indépendants, ils portaient le titre de *rois du pays de Choumer et d'Accad* ou celui de *rois de Babylone;* Sennachérib mentionne dans un même texte, Chouzoub, roi de Babylone et Nabou-zikir-ichkoun, fils de Mardouk-bal-iddin, roi de Kar-Douniache. Je serais donc très porté à croire que le mot Kar-Douniache désignait au propre une province ou une ville située sur les confins de la Susiane, dont les souverains avaient conquis la Babylonie, et par extension le royaume qu'ils avaient fondé. Ainsi que je l'ai déjà dit, les noms des plus anciens rois de Kar-Douniache ne sont pas sémitiques. M. Delitzsch a publié récemment un fragment du glossaire qui nous fait connaître quelques mots d'une langue inconnue qui est probablement celle que parlaient les anciens rois de Kar-Douniache; ce fragment nous apprend,

en effet, que le mot Douniache signifie « maître du monde »[1]. Les derniers rois de Kar-Douniache portent tous des noms sémitiques : on pourrait donc admettre que l'ancienne dynastie fut remplacée par une dynastie d'origine babylonienne, mais je croirais plutôt que les souverains de la dernière période s'étaient établis à Babylone, et avaient adopté comme langue officielle l'idiome que parlaient les vaincus.

Revenons à notre chronique. Le haut du recto a disparu, ce qui reste de la première colonne contient six paragraphes :

Premier paragraphe. Kara-Indache, roi de Kar-Douniache et Achour-bel-nichèchou, roi d'Assyrie, délimitent leurs frontières.

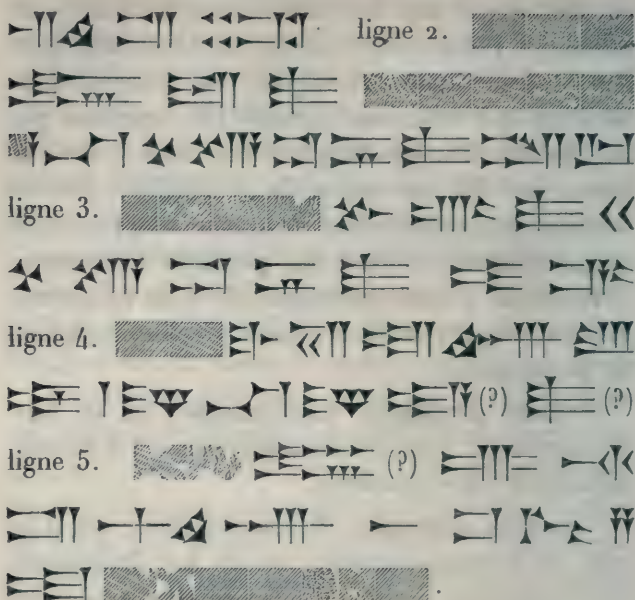
Deuxième paragraphe. Boussour-Achour, roi d'Assyrie et Pournapouryache, roi de Kar-Douniache, conservent leurs frontières telles qu'elles avaient été délimitées précédemment.

Troisième paragraphe. Sous le règne d'Achour-ouballet, roi d'Assyrie, les Kachê tuent Kara-Khardache, roi de Kar-Douniache, petit-fils d'Achour-ouballet par sa mère, et mettent sur le trône un certain Nazibougache.

Quatrième paragraphe. Il contient plusieurs lacunes et le sens est assez obscur; en voici le texte :

Ligne 1.

[1] Le mot Kar-Douniache signifie « ville du dieu Douniache ». Voyez mon travail sur l'inscription de Bavian, page 122.



« . . . . pour porter secours à. . . . . indache. . . . . . . alla vers le pays de Kar-Douniache; il tua Nazibougache, roi de Kar-Douniache. Il plaça sur le trône de son père(?), pour(?) la royauté, Kourigalzou le jeune (ou le petit), fils de Pournapouryache. »

Les lacunes empêchent de savoir quel est le personnage qui tua Nazibougache, et mit Kourigalzou sur le trône; ce ne fut pas Bel-nérar, le fils d'Achour-ouballet, puisque les événements du règne de ce prince sont racontés dans le cinquième paragraphe. Peut-être Achour-ouballet laissa-t-il le trône à un de

ses fils qui serait mort sans héritier et aurait eu pour successeur son frère Bel-nérar. Il est impossible également de dire quel est le personnage dont le nom, se terminant par les syllabes *indache*, se trouve à la seconde ligne; peut-être était-ce un fils de Kara-Khardache que le roi d'Assyrie aurait essayé de secourir.

Cinquième paragraphe. Bel-nérar, roi d'Assyrie, lutte contre Kourigalzou le jeune, roi de Kar-Douniache, et le bat; les frontières des deux royaumes sont changées.

Sixième paragraphe. Il est consacré au règne de Mérou-nérar Ier; en voici le texte :

Ligne 1. [cunéiforme]

ligne 2. [cunéiforme] [1] [cunéiforme]

ligne 3. [cunéiforme]

[1] [cunéiforme] est probablement le nom du district où se trouvaient les villes de Kar-Ichtar et d'Arman; dans un autre passage de la chronique, il est question d'une ville nommée *Agarsallou* (R. v. II, p. 65, l. 22). Le signe [cunéiforme], placé à la ligne 2, devant [cunéiforme], prouve que ce mot était originairement un nom propre d'homme.

ligne 4. [1]

ligne 5.

ligne 6.

ligne 7.

ligne 8.

[1] Le dieu présidait à la guerre (R. v. III, p. 8, l. 70); dans une liste de dieux, il est donné comme le *soukallou* d'une divinité dont le nom a malheureusement disparu (R. v. III, p. 69, n° 4, l. 68). Ce groupe doit probablement être lu *ourgal* ou *ourigal;* le caractère pouvait, en effet, se lire *ourou* (R. v. II, p. 2, n° 277); et, ainsi que me l'a fait remarquer M. Guyard, un passage d'un syllabaire semble indiquer que les groupes et se lisaient de la même manière (R. v. III, p. 70, n[os] 183 et 186); or, le groupe doit évidemment être lu phonétiquement. Dans notre passage, désigne, soit des statues du dieu Ourgal, soit des enseignes qui portaient l'image de cette divinité.

« Mérou-nerar, roi d'Assyrie, Nazioundache (?) roi de Kar-Douniache, combattirent ensemble dans la ville de Kar-Ichtar d'Agarsallou. Mérou-nérar battit Nazioundache, le mit en fuite, lui enleva son camp et ses statues d'Ourgal (?). Ils établirent leurs frontières au delà des frontières susdites[1], depuis le pays de Pilas . . . qui se trouve sur la rive droite du Tigre[2] et la ville d'Arman d'Agarsallou, jusqu'aux Louloumé et occupèrent chacun leur territoire[3]. »

Ce paragraphe est le dernier de la première colonne du recto; ce qui reste de la seconde colonne contient trois paragraphes :

Premier paragraphe. Guerres entre Achour-rich-

[1] Littéralement : « au-dessus des territoires de cette limite », c'est-à-dire, au-delà de la frontière, telle qu'elle avait été délimitée précédemment. Le mot signifie probablement « limite, terme », comme le syriaque ܬܚܘܡܐ.

[2] Ce passage semble prouver que les expressions assyriennes et (cette dernière est plus usitée) signifient « sur la rive droite ». Les Louloumé habitant à l'est de l'Assyrie, ainsi que je le dirai plus loin, le district mentionné dans le passage ci-dessus devait se trouver à l'ouest de l'Assyrie, et par conséquent sur la rive droite du Tigre. J'ignore le sens exact du mot .

[3] Le verbe parait signifier « s'emparer d'un pays, occuper un pays » (R. v. III, p. 28, l. 40; inscription de Khorsabad, ligne 140).

ichi[1], roi d'Assyrie et Nabuchodonosor, roi de Kar-Douniache; défaites de ce dernier.

Deuxième paragraphe. Téglathphalasar, roi d'Assyrie, bat Mardouk-nadin-akhê, roi de Kar-Douniache; il s'empare de Babylone et de plusieurs villes.

Troisième paragraphe. Achour-bel-kala[2], roi d'Assyrie et Mardouk-chapik-koullat, roi de Kar-Douniache, font la paix. Quelques lacunes empêchent de comprendre la fin de ce paragraphe; il semble que le fils d'Achour-bel-kala se rendit auprès de Mérou-bal-iddin qui avait succédé à Mardouk-chapik-koullat et revint avec des présents.

Il n'y a aucune lacune, entre le bas de la seconde colonne du recto et le haut de la première colonne du verso qui contient deux paragraphes :

Premier paragraphe. Mérou-nérar[3], roi d'Assyrie,

[1] Achour-rich-ichi était le père de Téglathphalasar Ier, qui est mentionné dans le second paragraphe.

[2] Achour-bel-kala était le fils de Téglathphalasar Ier; une inscription de ce prince a été publiée dans le recueil de textes du British Museum, mais son nom a été mal lu (R. v. I, p. 6, n° 6). Un autre fils de Téglathphalasar Ier, Chamchi-Mérou, régna également (R. v. III, p. 3, n° 9). Nous ignorons si Chamchi-Mérou fut le prédécesseur ou le successeur d'Achour-bel-kala.

[3] Le prince du nom de Mérou-nérar, dont il est question dans ce paragraphe, est très probablement le grand-père d'Achour-nassir-abal. On voit que la chronique ne mentionne pas les rois d'Assyrie qui n'ont eu ni guerres, ni traités avec ceux de Kar-Douniache. Le règne d'Achour-nassir-abal est également omis, bien que ce prince ait lutté contre Nabou-bal-iddin, roi de Kar-Douniache (R. v. I, p. 23,

guerroie contre Chamache-zikir-oudammiq (?), ([cuneiform]), roi de Kar-Douniache, puis contre son fils Nabou-zikir-ichkoun. Mérou-nérar et Nabou-zikir-ichkoun font la paix, se donnent réciproquement leur fille en mariage et posent des bornes à leurs frontières. La ligne de démarcation entre les deux royaumes s'étend depuis la ville de Til-Bit-Bari ([cuneiform]) qui est située en haut de la ville de Zaban, jusqu'au tumulus de Batani et de la ville de Zabdani ([cuneiform] [1]).

col. III, l. 19). Afin de montrer combien la chronique est incomplète, je donnerai ici la liste des rois d'Assyrie, depuis Achour-dayan, le premier des princes qu'Achour-nassir-abal cite parmi ses ancêtres, jusqu'au dernier des souverains qui portèrent le nom de Mérou-nérar :

Achour-dayan ;
Mérou-nérar ;
Toukoult-Ninip ;
Achour-nassir-abal ;
Salmanasar ;
Chamchi-Mérou ;
Mérou-nérar.

De ces sept rois, trois seulement sont mentionnés dans les chroniques.

[1] Ce passage est probablement fautif ; les noms des localités citées se trouvent mieux orthographiés dans les textes d'Achour-nassir-abal. Au lieu de [cuneiform], il faut probablement lire [cuneiform] Til-Bari ; au lieu de [cuneiform], il faut, sans doute, lire [cuneiform]

Second paragraphe. Salmanasar[1], roi d'Assyrie, fait la paix avec Nabou-pal-iddin (?)[2], roi de Kar-Douniache; il marche au secours de son successeur Mardouk-zikir-izkour ([cuneiform]) lorsque son frère Mardouk-bel-ousâté se révolte contre lui. Ce paragraphe qui se continuait dans le bas de la première colonne, comprend aussi les quatorze premières lignes de la seconde colonne. L'arrivée de Salmanasar à Babylone, les sacrifices qu'il y fit aux dieux et son invasion en Chaldée, sont racontés dans ces quatorze lignes.

A la ligne 15 de la seconde colonne commence un nouveau paragraphe, le dernier de la chronique (voir la note 2 de la page 294); il est relatif au règne de Mérou-nérar, le dernier des princes qui portèrent ce nom[3]. Le texte est très mutilé et peu compréhensible; le nom du roi de Kar-Douniache qui vivait au temps de Mérou-nérar, a disparu.

Le *British Museum* possède également un petit fragment sur lequel on aperçoit la fin de onze lignes

[cuneiform]. Achour-nassir-abal annexa toutes ces localités à l'Assyrie (L. p. 1, l. 10, 11).

[1] Ce Salmanasar est le fils d'Achour-nassir-abal; sa campagne contre Mardouk-bel-ousâté est racontée dans l'inscription de l'obélisque de Nimroud (L. p. 91), et dans plusieurs autres textes (L. p. 15, 46, 76).

[2] Le texte porte [cuneiform]; la lecture de ce nom propre n'est donc pas certaine.

[3] Il était fils de Chamchi-Mérou et petit-fils de Salmanasar. Les textes de ce roi ont été publiés à la planche 25 du premier volume du recueil du British Museum.

de la première colonne, et le commencement de douze lignes de la seconde[1]. Ce petit texte a été publié dans le recueil du *British Museum* (R. vol. III, p. 4, n° 3) et, si les indications des éditeurs sont exactes, le fragment qui le contient est un morceau de la partie supérieure de la tablette. Je n'ai pas vu ce fragment qu'il a été impossible de retrouver lors de mon dernier séjour à Londres, et j'ignore à quel endroit précis de la tablette il se trouvait. Peut-être appartenait-il à un autre exemplaire de la chronique, par exemple à celui dont j'ai parlé à la page 295.

Ainsi que je l'ai déjà dit, la notice consacrée au règne de Mérou-nérar Ier, se trouve au bas de la première colonne du recto, et le paragraphe relatif au règne d'Achour-rich-ichi, le père de Téglathphalasar Ier, au milieu de la seconde colonne.

A l'exception de Bel-koudour-oussour, les rois qui se sont succédé entre Mérou-nérar Ier et Ninip-abil-achar, que Téglathphalasar Ier cite parmi ses ancêtres,

[1] Il ne reste que quelques caractères des onze lignes de la première colonne. Les deux premières lignes de la seconde colonne paraissent être la fin d'un paragraphe; les six lignes suivantes forment un paragraphe relatif à un roi d'Assyrie, nommé Bel-koudour-oussour, qui n'est cité dans aucun autre texte; dans les quatre dernières lignes, il est question d'un certain Achour-dayan, roi d'Assyrie. Ce prince était peut-être l'arrière-grand-père de Téglathphalasar Ier; on sait que Téglathphalasar Ier était fils d'Achour-rich-ichi, petit-fils de Mouttakel-Nabou et arrière-petit-fils d'Achour-dayan, qui était lui-même fils de Ninip-abil-Achar. Ce dernier nom propre se trouvait peut-être à la ligne 5 de notre fragment (voyez la note 1 de la page 353).

sont tous inconnus; c'est probablement dans cet intervalle qu'ont vécu deux princes, nommés Salmanasar et Toukoult-Ninip. Nous savons peu de choses sur leur compte : Sennachérib nous apprend seulement que des ennemis avaient apporté à Babylone le sceau de Toukoult-Ninip, roi d'Assyrie, fils de Salmanasar, roi d'Assyrie, roi de Kar-Douniaçhe, et qu'il le rapporta en Assyrie, après un intervalle de six siècles (R. v. III, p. 4, n° 2). Enfin, sur un fragment de tablette, où il est évidemment question de la reconstruction par Téglathphalasar Ier d'un temple bâti par Chamchi-Mérou, fils d'Isme-Dagan, nous trouvons à une ligne le nom propre Achour-ouballet, et à la ligne suivante le nom propre Salmanasar (R. v. III, p. 5, n° 4). Le texte est trop mutilé pour qu'on puisse en comprendre le sens général, mais il est probable qu'Achour-ouballet, et, après lui, un prince nommé Salmanasar, étaient cités parmi les rois qui avaient restauré le temple. Si ce Salmanasar fut, comme cela me paraît probable, le père du Toukoult-Ninip mentionné par Sennachérib, Mérou-nérar Ier est antérieur de plus de six siècles à ce dernier prince [1]; rien n'est moins prouvé, à la vérité; mais, ainsi que je l'ai déjà dit, il est impossible que l'auteur de notre

[1] Une brique, trouvée à Kalah-Cherghat, porte la légende suivante : « Palais de Salmanasar, roi des légions, fils de Mérou-nérar, roi des légions » (R. v. I, p. 6, n° IV). Il est donc possible que Mérou-nérar ait eu pour fils Salmanasar, père de Toukoult-Ninip; mais comme le dernier des rois qui portèrent le nom de Mérou-nérar eut pour successeur un Salmanasar, rien ne prouve que le prince mentionné sur cette brique soit le fils de Mérou-nérar Ier.

inscription ait vécu postérieurement au XIIIe siècle avant notre ère.

Trompé par un passage où il est question *du pays des Louloumê et des montagnes du pays de Naïri*, j'ai dit à la page 428, que les Louloumê habitaient au nord de l'Assyrie. Dans le paragraphe de la chronique relatif au règne de Mérou-nérar Ier, il est dit que, sous ce prince, la ligne de démarcation qui séparait l'Assyrie du pays de Kar-Douniache, se dirigeait des rives du Tigre au pays des Louloumê : d'autre part dans le récit d'une campagne dans l'est, Achour-nassir-abal parle des [illegible], c'est-à-dire des habitants d'une ville appelée Dour-Louloumê[1] (R. v. I, p. 21, l. 44). Les Louloumê habitaient donc, non pas au nord, mais à l'est de l'Assyrie, sur les frontières de la Susiane.

Le pays des Choubarê était probablement voisin de celui des Louloumê.

J'ai parlé à la page 429 de la ville de Rapiq qui était située dans le pays de Soukhi, c'est-à-dire dans la vallée de l'Euphrate à l'ouest de la Babylonie. Ainsi que me l'a fait remarquer M. Guyard, les Arabes donnaient le nom de Rafiqah à la ville de Raqqah située sur les bords de l'Euphrate, près du confluent

[1] Ce nom propre signifie « fortification des Louloumê ». On pourrait en conclure que les Louloumê étaient de race sémitique.

du Nahr-Bélikh ou à une localité voisine. Yakout dit entre autres choses, au sujet de cette ville :

الرَّافِقَةُ الغاء قبل القاف قال احمد بن الطيّب الرافقة بلد
متّصل البناء بالرقة وهما على ضفّة الفرات وبينهما مقدار ثلثماية
ذراع قال وعلى الرافقة سوران بينهما فصيل وهى على هيئة مدينة
السلام ولها ربض بينها وبين الرقة وبه اسواقها وقد خرب
بعض اسوار الرقة قلت هكذا كانت اوّلا فامّا الآن فان الرقة
خربت وغلب اسمها على الرافقة وصار اسم المدينة الرقة

« Rafiqah, le *fa* est placé avant le *qaf :* Ahmed-ben-Ettayyib dit : « Rafiqah est une ville contiguë à « Raqqah ; ces deux localités sont situées sur la rive « de l'Euphrate et séparées par un espace de trois cents « coudées ». Il dit encore : « Rafiqah a deux enceintes entre lesquelles se trouve un petit mur (فصيل). Elle « ressemble à Baghdad et a un faubourg situé entre elle et Raqqah, faubourg dans lequel « se trouvent ses marchés. Une partie des murs de « Raqqah est ruinée ». J'ajoute qu'il en était ainsi autrefois et qu'aujourd'hui Raqqah est détruite, mais que son nom a prévalu sur celui de Rafiqah, de sorte que Raqqah est devenu le nom de cette ville » (*Dictionnaire de Yakout*, édition Wüstenfeld, t. II, p. 734).

Il est donc probable que la ville que les Assyriens nommaient [cuneiform], et qui était située dans le pays de Soukhi, ou sur ses fron-

tières, s'élevait à l'endroit où se trouve aujourd'hui Raqqah, ou à une très petite distance de cette ville.

J'ai dit à la page 429 que était le nom d'une peuplade. Ce mot n'est jamais précédé du déterminatif , et il pourrait se faire qu'il ne fût pas un nom propre et signifiât « les nomades. » Ce sens conviendrait très bien dans l'inscription de Mérou-nérar[1] et dans le passage d'Achour-rich-ichi, dont j'ai parlé à la page 430; quant à la phrase de Téglathphalasar Ier, citée à la même page, elle signifierait « je suis allé au milieu des nomades de la tribu d'Arma, ennemis d'Achour, mon seigneur ».

[1] Le mot serait peut-être alors le nom d'une population nomade, habitant le désert, à l'ouest de l'Assyrie.

IMPRIMERIE NATIONALE.

GLOSSAIRE

DES IDÉOGRAMMES ET DES MOTS CONTENUS DANS L'INSCRIPTION DE MÉROU-NÉRAR I[er] [1],

---

IDÉOGRAMMES.

L'abréviation M. l. indique la ligne de l'inscription de Mérou-nérar, P la page du numéro d'octobre-novembre-décembre 1883, et A p. la page du numéro d'avril-mai-juin 1884.

[cuneiform] se lit [cuneiform] dieu. M. l. 1, 2, 36, 66, 80.

[cuneiform] se lit [cuneiform] Bel, nom d'un dieu. M. l. 13, 14, 65.

[cuneiform] Bel-nérar, nom propre d'homme. M. l. 23. P. 371.

[cuneiform], idéogramme du nom propre Ichtar. M. l. 12. P. 379.

[cuneiform], idéogramme d'un des noms du dieu Mérou. P. 404.

[cuneiform] se lit [cuneiform] les cieux. (R. v. II, p. 50, l. 17.) M. l. 66.

[cuneiform], nom d'un dieu. On lit conjecturalement ce groupe *Ea*. M. l. 65.

[cuneiform]. 1° Ourgal, nom d'un dieu; 2° statue de ce dieu ou enseigne portant son image. A. p. 300.

[cuneiform] se lit [cuneiform] Chamache, nom d'un dieu. M. l. 11.

[1] Je n'ai point mis dans ce Glossaire les mots et les idéogrammes des phrases citées dans le commentaire philologique et les appendices, lorsqu'ils se trouvent déjà dans le glossaire de mon travail sur l'inscription de Bavian, à moins toutefois que les sens que je leur avais attribués ne fussent erronés ou incomplets.

Mérou, nom d'un dieu; ce mot paraît être une abréviation de Mermérou. M. l. 11, 74, 79. P. 372, 373, 404, 414. Mérou-nérar, nom propre d'homme. M. l. 1. P. 371.

Mérou, nom d'un dieu. P. 372.

se lit Ichtar. M. l. 65. P. 400.

Nergal, nom d'un dieu. P. 375, 415.

Salmanou, nom d'un dieu.

Salmanou-kardou ou Salmanou-karradou, nom propre. M. l. 80.

Mermérou, nom d'un dieu. P. 404.

se lit mois. M. l. 80.

se lit nom. M. l. 70.

, idéogramme de et des mots dérivés de la même racine. (R. v. IV, p. 29, n° 1 r°, l. 17, 18. P. 384.

se lit prince, chef. M. l. 1, 10, 45.

se lit seigneur. M. l. 35.

Achour, nom d'un dieu. M. l. 11, 15, 24, 35, 49, 64. Achour-ouballet ou Achour-ouballat, nom propre d'homme. M. l. 28. P. 384. Achour-nérar, nom propre d'homme. P. 371.

se lit *ilané*. (R. v. V, pl. 34, col. II, ligne 52.) Ilané-ikicha (les dieux ont donné), nom propre d'homme. P. 372.

se lit fils. M. l. 14, 23.

se lit roi. M. l. 28.

charrouti, royauté. M. l. 30.

se lit bœuf sauvage. On donnait aussi ce nom aux taureaux ailés à tête humaine, que l'on plaçait auprès des portes. P. 373. Voyez *Hommel, Säugethiere*, p. 227.

se lit feu. (R. v. IV, n° 2 v°, l. 10, 11). M. l. 54.

? P. 420, 421.

se lit vaste. (R. v. IV, p. 4, col. IV, l. 41; *ibid.*, v. IV, p. 6, col. VI, l. 44.) P. 397, 426, 430.

se lit, pluriel (), bois, forêt. (R. v. IV, p. 48, col. II, l. 6.) P. 396.

, se lit inscription. P. 415.

, avec ou sans le complément phonétique, se lit. P. 402.

se lit. P. 415, 417.

se lit. (R. v. II, p. 2, n° 375). M. l. 24. P. 380.

(Changoussou), sa prêtrise. P. 384.

se lit maison, temple. M. l. 35, 57.

E-kharrich-kourra ou E-kharchak-kourra : 1° nom d'un temple célèbre chez les Assyriens; 2° nom que l'on donnait à une espèce particulière de temples. M. l. 64. P. 398, 399.

se lit sacrificateur. (R. v. I, p. 42, l. 69; *ibid.*, v. I, p. 47, l. 68.) P. 415, 417.

se lit grand, aîné. M. l. 66. P. 415, 418, etc.

[cuneiform] se lit [cuneiform] main. M. l. 67. P. 400.

[cuneiform] idéogramme du verbe [cuneiform] et des mots dérivés de la même racine. (R. v. I, p. 20, l. 20, 35.) [cuneiform], avec le complément phonétique [cuneiform], se lit [cuneiform] prise. P. 408.

[cuneiform] se lit [cuneiform] pays, contrée, plaine, et [cuneiform] montagne. M. l. 7, 18, 31, 33, 71, 72, 78, 79. Devant la plupart des noms propres de pays et de montagnes ce caractère ne se prononçait pas. P. 425.

[cuneiform] (lecture inconnue), sorte de graine. Peut-être le caractère [cuneiform] est-il un déterminatif et le groupe doit-il être lu *innou*. P. 378.

[cuneiform], [cuneiform], nom propre (lecture inconnue.) M. l. 14. P. 351, 352, 380.

[cuneiform], avec ou sans les compléments phonétiques [cuneiform], [cuneiform], etc., idéogramme d'un mot signifiant « jour ». Ce mot était probablement *oum*, *oumou*. M. l. 45, 80.

[cuneiform] se lit [cuneiform] oreille. (R. v. II, p. 30 r°, l. 6.) P. 397.

[cuneiform], idéogramme de [cuneiform] et des mots dérivés de la même racine. P. 371.

[cuneiform] se lit [cuneiform] vent. (R. v. IV, p. 70, col. IV, l. 30.) M. l. 76. P. 402, 403.

[cuneiform], idéogramme de [cuneiform] et des mots dérivés de la racine ر ح م. [cuneiform] Naram-Mérou, nom propre d'homme. P. 372.

[cuneiform] se lit [cuneiform] seigneur. P. 415, 416, 421.

[cuneiform] Mérou, nom d'un dieu. P. 372. [cuneiform] Mérou-nadan-ichkoun, nom propre d'homme. P. 415, 417.

[cuneiform] se lit [cuneiform]. M. l. 73. P. 401.

[cuneiform] et. Après des verbes réunis par la particule MA, [cuneiform] indique souvent, comme [arabic letter] en arabe, un changement de sujet. M. l. 5, 6, 7, 9, 10, 12, 16, 18, 20, 21, 22, 25, 27, 30, 34, 37, 39, 42, 44, 52, 59, 63, 65, 71, 73, 79. P. 387. Au sujet de la prononciation de cette lettre, voyez la note de la page 387.

[cuneiform] se lit [cuneiform] et [cuneiform] ennemi. (R. v. IV, p. 5, col. 1, l. 38, 39.) M. l. 76. P. 402.

[cuneiform] se lit [cuneiform] juge. (R. v. V, p. 24, n° 1, l. 39.) [cuneiform] les dieux juges. M. l. 37.

[cuneiform] se lit [cuneiform] tente, camp. (R. v. IV, p. 22, n° 2, l. 53, 54.) A. p. 300. Voyez, au sujet de ce mot, *Notes de lexicographie assyrienne*, par M. Guyard, p. 87.

[cuneiform] se lit peut-être [cuneiform]. M. l. 57, P. 393.

[cuneiform] se lit [cuneiform] brave, et [cuneiform] guerrier. (R. v. I, p. 17, l. 1, 32.) [cuneiform] Salmanou-karradou ou Salmanou-kardou, nom propre. M. l. 80.

[cuneiform] se lit [cuneiform], [cuneiform] eau. M. l. 55.

[cuneiform] se lit [cuneiform]. P. 393.

[cuneiform] se lit [cuneiform] l'Euphrate. (R. v. II, p. 50, l. 8.) P. 393.

MOTS ÉCRITS PHONÉTIQUEMENT.

Ou [cuneiform] et. Après des verbes réunis par la particule MA, [cuneiform] indique un changement de sujet. P. 387. Au sujet de la prononciation de [cuneiform], voyez la note de la page 387.

B. entrer. P. 407 (ቦአ :, בּוֹא).

B. chercher, *au propre et au figuré*, désirer. P. 406. Iphtéal dévaster, *ou peut-être* se précipiter. P. 406. Chaphel de pael, et, par corruption, , même sens que l'iphtéal. M. l. 78. P. 406, 407 (بغا, ܒܥܐ).

B. (R. v. I, p. 9, l. 8.) ennemi. M. l. 60. P. 396, 409 (אוֹיֵב).

BB. porte. M. l. 36, 37 (باب).

BB. vent. M. l. 75. , *adverbe du singulier*, comme le vent. M. l. 78. , *adverbe du pluriel*, comme les vents. P. 406, 407 (هبّ).

BBT. famine. M. l. 77. (Voyez *Notes de lexicographie assyrienne*, par M. Guyard, p. 2.)

BG. enlever. A. p. 300.

BKhL. nom d'une catégorie de prêtres. P. 379. J'ignore si ce mot doit être lu par un B ou par un P.

BL. , , *aphel*, porter, apporter, conduire, emmener, *permansif de l'ichtaph.* ils ont été apportés. P. 420 (ܐܘܒܠ).

BL. , 1° maître, seigneur. je suis seigneur. P. 401. 2° Bel, nom d'un dieu. P. 406 (ܒܥܠܐ, בַּעַל).

BL. , sens inconnu. M. l. 42. P. 390.

BLD. . Ce mot paraît signifier « richesses, trésors », ou désigner une sorte d'objet servant au culte des dieux. P. 420, 421. La lecture du premier caractère m'est inconnue.

BLT. domination, *ou peut-être* sujets. (Voyez

Notes de lexicographie assyrienne, par M. Guyard, p. 13.) P. 396.

BS. [cuneiform], sens inconnu. M. l. 42. P. 390.

BR. [cuneiform] pêcher, chasser. P. 410.

BR. [cuneiform] il éclaire, il illumine (deuxième aoriste du kal.) P. 411 (برق, በረቀ፡).

BR. [cuneiform] éclat, gloire. P. 411.

BR. [cuneiform]. Dans un récent travail, M. Flemming a prouvé que le sens primitif de ce verbe est « voir, regarder » (Flemming, *Die grosse Steinplatteninschrift Nebukadnezars*, II, p. 42 et 43). Il avait aussi le sens de « penser à quelque chose, s'occuper de quelque chose, décider, décréter ». La phrase de Mérou-nérar, [cuneiform], signifie évidemment « qu'il décrète dans ses pensées les malheurs de son pays ». De même, la phrase [cuneiform], me paraît devoir être traduite « écrit et disposé comme son original ». Le chaphel signifie « faire voir, donner une vision, faire rêver, faire que l'on s'occupe d'une chose ». [cuneiform] « celui qui veille sur le fer des ennemis, celui qui fait voir les méchants ». M. l. 79. P. 407, 408, 409, 410.

BR. [cuneiform] voyant, celui qui a une vision, celui qui rêve. P. 410.

BR. [cuneiform], [cuneiform] vision, rêve, pensée, projet. M. l. 79. P. 410.

BCh. [cuneiform] être, exister. M. l. 38.

BT. [cuneiform] (deuxième aoriste), écraser, *ou peut-être* détruire. P. 415, 418.

G. [cuneiform] (pluriel), diadème. P. 374.

GG. [cuneiform] (nom collectif), les Ighig. M. l. 66. P. 400.

GMR. [cuneiform], [cuneiform] totalité, tout. M. l. 17. P. 416, 421 ([syriac]).

GN. [cuneiform], sens inconnu; peut-être le nom d'un peuple ou d'une tribu. M. l. 20. P. 382. A. p. 309.

GRB. [cuneiform]. Voyez aux lettres QRB.

GRM. [cuneiform] ruines, décombres; *sens douteux*. M. l. 79 (جرم, [syriac]).

GRN. [cuneiform] (forme babylonienne), corne. P. 374 (قرن, ܩܪܢܐ, [phoenician], קֶרֶן).

GRS. [cuneiform], nom d'une ville et d'un district. A. p. 299, 300.

GCh. [cuneiform] avec colère. M. l. 69.

GT. [cuneiform], [cuneiform], [cuneiform] Le pays de Gouti. Il était probablement situé sur les confins de la Babylonie. P. 428.

D. [cuneiform] jusque, avec. M. l. 8, 17. Devant un verbe au deuxième aoriste « tandis que ». P. 383 (עַד).

DBT. [cuneiform] mal, désolation. P. 406.

DK. [cuneiform] tuer *et aussi* combattre. A. p. 298, 299.

DLKh. [cuneiform] troublé. P. 389 (دلخ).

DN. [cuneiform] puissant. M. l. 28.

DNQ. [cuneiform] pureté, bien, bienfait. Du thème DMQ. P. 406.

DNT. [cuneiform] place forte *ou* capitale [cuneiform] je l'ai restauré, je l'ai reconstruit. M. l. 41. P. 390.

DPN. (participe), détruisant, anéantissant. J'ignore si ce mot doit être lu par un D ou par un ط. P. 375.

DPN. (pluriel), choses détruites, ruines (?). Ce mot vient peut-être de la même racine que le précédent. M. l. 3. P. 375.

DR. éternel. à jamais. P. 384, 385 (دهار, דור).

DCh. restaurer. qu'il restaure. M. l. 48 (ܚܕܬ, سر, حدث).

DCh. (participe du kal), foulant aux pieds. M. l. 6 (دس).

ZBL. portant. P. 378. (Voyez *Journal asiat.*, août-septembre 1878, p. 223.)

ZZ. occuper un territoire, s'emparer d'un territoire. A. p. 301.

ZKhM. Voyez aux lettres SKhM.

ZLP. partie de l'arme appelée, *peut-être* la *lame*. P. 409. J'ignore si ce mot se prononçait avec un Z ou avec un ص, avec un B ou avec un P.

ZQT. aigu, pointu (?). P. 409 (ܙܩܐ).

ZR. race. M. l. 70 (زرع, זֶרַע).

ZR. rebelle, révolté. M, l. 25.

ZCh. avec force. M. l. 68. P. 416.

ZT. la suite (des jours), la durée, *ou peut-être* l'éternité. P. 415, 418. J'ignore si ce mot se prononçait par un Z ou par un ص.

ZT. [cunéiforme] (adjectif pluriel), passé, écoulé, *et aussi* futur. P. 418. De la même racine que le mot précédent.

Kh. [cunéiforme] étranger. M. l. 60. P. 396.

Kh. [cunéiforme] frère. P. 396 (أخ, ܐܚܐ, እኅው፡, אָח).

Kh. [cunéiforme] rivage, rive. P. 396.

KhB. [cunéiforme] (participe passif); effacé, qui est en mauvais état. P. 376, 377 (خاب, ܚܒ).

KhB. [cunéiforme] (participe aphel), domptant, triomphant de (?). Ce mot doit peut-être être lu *mouteb*, par un ط. M. l. 5. P. 376 (ܡܚܬܒ).

KhBCh. [cunéiforme], ville située dans l'Ourmistan. P. 427. La région environnante était appelée [cunéiforme]. P. 426.

KhD. [cunéiforme] voir, s'occuper de quelque chose; participe [cunéiforme]. P. 403, 409. J'ignore si ce verbe, qui paraît avoir été synonyme de [cunéiforme], se prononçait avec un D ou avec un ط.

KhZ. [cunéiforme] prendre, posséder, connaître. Chaphel [cunéiforme] faire prendre, donner, accorder; deuxième aoriste [cunéiforme]. M. l. 62. P. 396, 397 (أخذ, ܐܚܕ, አኀዘ፡, אָחַז).

KhL. [cunéiforme] ennemi, mauvais. P. 402, 403.

KhLM. [cunéiforme] les nomades. M. l. 20. P. 429, 430. A. p. 309.

KhLQ. [cunéiforme] détruire. [cunéiforme] qu'ils détruisent. M. l. 71. 2e aoriste, [cunéiforme]. P. 416. Infinitif, [cunéiforme]. M. l. 72 (ኀለቀ፡).

KhS. [cunéiforme] tomber en ruines, être détruit. J'ignore si ce verbe se prononçait avec un س, un ز ou un ص. M. l. 39. P. 387.

KhSS. (R. v. I, p. 41, l. 28. L. p. 64, l. 40), penser, réfléchir, méditer. Deuxième aoriste, . M. l. 63.

KhP. briser. P. 377.

KhRCh. montagne. M. l. 18 (خرشوم).

Kh Ch Kh. besoin, indigence. M. l. 78.

T (ط) B. être bon, être agréable. Aphel, rendre bon, améliorer, réjouir, *et peut-être* pacifier, contraindre à la paix. P. 376 (طاب, טוב).

TPN. . Voyez aux lettres DPN.

TPN. Voyez aux lettres DPN.

KBT. , féminin grand, considérable, immense. P. 374, 401.

KDR. borne, limite. M. l. 9, 22, 27, 34, 73. P. 377, 401.

KDR. être contraint, être obligé à quelque chose. P. 379.

KDR. , , *kdour,* chose imposée, chose due, tribut. P. 377, 378.

KDR. (pluriel), choses imposées, tributs. P. 378.

KLM. (pael), parler. , (niphal), qu'il blesse. M. l. 68. P. 400, 416 (كلم).

KLT. totalité, tout. M. l. 5 (كلّ, ܟܠ, כל).

KLT. ténèbres. P. 393. J'ignore quelle est la première consonne de ce mot; c'est peut-être un ك (حكل être douteux).

KM. comme. M. l. 31 ([illegible], כְּמוֹ).

KMT. famille. M. l. 71.

KN. être stable, être solide. M. l. 31. P. 385, 405. Aphel, établir, rendre solide. P. 405, 415. Participe, . M. l. 3. Participe de l'ittaphal, rétablissant. P. 389. , forme passive. M. l. 78. P. 404 (أقنى, הֵכִין).

KNCh. se soumettre. (chaphel), soumettre. M. l. 12.

KP. ou , nom d'une localité. M. l. 7. P. 429.

KR. ville, forteresse (voyez mon travail sur l'inscription de Bavian, p. 122). Kar-Ichtar (nom d'une ville). A. p. 299. le pays de Kar-Douniache. A. p. 295, 296, 297, 298, 299.

KR. *ékour*, pluriel, , souvent écrit : 1° temple. M. l. 29. P. 384; 2° nom d'une espèce particulière de temples. P. 399.

KRB. . Voyez aux lettres QRB.

KCh. , , les Kachê, tribus qui habitaient à l'est de l'Assyrie et de la Babylonie (ΚΟΣΣΑΙΟΙ). M. l. 4, 24. P. 422. A. p. 295, 296.

KChD. prendre. M. l. 26. P. 390. Première personne, . M. l. 41. (participe). M. l. 15 (قصد).

KChD. prise. P. 382.

KChP. prix. P. 394.

KChT. légions, troupes. M. l. 8.

KChT. illustration, action d'être illustre. P. 401.

KTM. (deuxième aoriste du pael), il cachera. M. l. 56 (كتم).

KTM. (pluriel masculin), précieux (?). A. p. 327 (כֻּתֶם).

L. non, ne pas. M. l. 57 (لا, لا, לא).

L. , , particule préfixe qui, placée devant un verbe, indique un commandement ou un souhait. (Voyez mon travail sur l'inscription de Bavian, pages 101 et 102.) M. l. 48, 49, 68, 70, 71, 74, 75, 78, 79.

L. , ou, ou bien. M. l. 52, 59, 61, 63. P. 415.

L. brillant, pur. M. l. 1, 13 (هَلَّ, הָלַל).

LBR. ancien, l'original sur lequel un texte est copié. P. 408.

LBR. il vieillira (deuxième aoriste du chaphel). M. l. 47.

LL. , (pluriel), splendeur, magnificence. P. 416, 421.

LL. (pluriel), même sens que le mot précédent. P. 421.

LLM. les Louloumê, peuple qui habitait à l'est de l'Assyrie. M. l. 4. P. 425. A. p. 301, 307.

LM. environs. , sous, à l'époque de, en l'éponymie de. M. l. 80. P. 411.

LM. durée (?). P. 416, 421 (עוֹלָם).

LMN. ennemi, adversaire, hostile. M. l. 60. P. 396.

LMT. , inimitié, malheur. M. l. 75, 79. P. 402.

LP. , fils, descendant. M. l. 27.

LP. , pays situé à l'est de l'Assyrie. P. 389, 422.

LCh. en haut. M. l. 6.

LChN. langue, peuple, tribu *et peut-être* pays. M. l. 61. P. 396.

LT. armée. M. l. 32. son armée. M. l. 70.

M. Pour la prononciation de ce suffixe, voyez la note de la page 387 : 1° et *après les verbes, les adverbes et les pronoms;* 2° ce, ce même *après les noms propres seulement;* 3° après les pronoms, les verbes et certains substantifs, cette particule avait parfois un sens explétif ou énergique. M. l. 24, 25, 38, 47, 51, 58, 62, 63, 68, 74. P. 382, 383 (ܘ 1).

MD. imposer une chose, contraindre à nne chose. P. 378.

MDT. Voyez aux lettres MND.

MKhZ. ville *ou peut-être* place forte. M. l. 3.

MKhR. au lieu de, à la place de. P. 394.

MKhR. offrande. mois de l'offrande des dieux, *nom d'un mois.* M. l. 80. P. 411.

ML. ils ont rempli. P. 388 (مَلَأَ, ܡܠܐ, מָלֵא).

ML. , , plénitude, courant d'un fleuve, *par extension,* fleuve, cours d'eau. M. l. 54. P. 392, 393.

MLK. , pluriel roi. M. l. 10, 18. P. 381 (ܡܠܟܐ, ملك, מֶלֶךְ).

MM. Voyez aux lettres MNM.

MM. toute chose, quoique ce soit. M. l. 63. P. 397.

MM. quiconque, qui que ce soit. P. 397.

MN. qui, *pronom interrogatif,* tout homme qui, quiconque, qui que ce soit. P. 415 (من, ܡܢ).

MN. compter, rendre de telle ou telle manière. P. 392. Deuxième aoriste, . M. l. 53 (ܡܢܐ, מָנָה).

MN. , 1° armée; 2° peuple. M. l. 4, 24.

MND. et tribut. P. 378, 392. Ce mot vient du thème NDN (ܡܕܐܬܐ).

MNM. , , , quiconque, qui que ce soit qui. M. l. 61. P. 397.

MSK. (chaphel), faire prendre, faire enlever, refuser de donner. P. 392. Deuxième aoriste, . M. l. 52 (مسك).

MS (ص) L. toit, toiture (?). M. l. 35. P. 386.

MS (ص) R. , pluriel, territoire, limite, frontière. M. l. 9, 22, 26, 34. A. p. 300.

MR. envoyer, gouverner, ordonner, donner des ordres. Deuxième aoriste, . M. l. 62.

MR. , infinitif de voir. M. l. 57. P. 393 ([illegible] montrer).

MRCh. terreur, épouvante. P. 400.

MRCh. (féminin singulier), terrible, épouvantable. M. l. 69. P. 400.

MT. , pluriel, pays, contrée, plaine. M. l. 21, 36. P. 386, 399 (מְתָא).

MTM. à quelque époque que ce soit; *avec une négation,* jamais. P. 397.

MTM. à jamais, dans les temps à

venir; ce mot est probablement formé de la préposition , contractée avec . P. 397.

N. Anou, nom d'un Dieu. M. l. 11, 65.

N. vers, à, pour. M. l. 12, 31, 43, 45, 49, 53, 54, 55, 57, 79.

N. dans. M. l. 29, 38, 54, 56, 67, 71, 73, 74, 78, 79.

NBL. continent, terre ferme. P. 397.

NGP. , anéantissement, destruction. M. l. 25. P. 383 (נְגַף).

ND. jeter; 2e aoriste, . M. l. 54, 55. P. 393 (ⲱⲣⲉ, יָרְדָה).

NDN. , infinitif de donner. P. 378 (נְתֹן).

NKh. , (le second aoriste est identique au premier), tomber en ruines. M. l. 38, 47.

NKhT. sa ruine. M. l. 48.

NT(ط)R. les dieux gardiens. P. 373 (نطر, נְטַר).

NKL. bien faire, faire avec perfection. P. 419.

NKL. beau, parfait, bien fait. artistement. P. 419, 420.

NKL. habileté, adresse, ruse *et peut-être* malveillance. œuvre d'art. P. 420. habilement, adroitement, avec ruse. P. 415, 419, 420.

NKM. , nom d'un pays. M. l. 16. P. 429.

NKR. ennemi, adversaire. M. l. 60. P. 396.

NKR. (pluriel masculin), les rebelles. M. l. 6. (féminin singulier). M. l. 61.

NKR. (nom collectif), les ennemis. P 375.

NLD. Voyez aux lettres BLD.

NM. lorsque. M. l. 35, 46,

NMD. siège, trône. P. 395. (Voyez *Notes de lexicographie assyrienne*, par M. Guyard, p. 31).

NMZ. , sorte d'arme, *peut-être* le sabre. P. 409.

NNK. (nom collectif), les Anounnak. M. l. 67. P. 400.

NSP. . Voyez aux lettres SPKh.

NS(ص)R. , garder, préserver, observer, exécuter un ordre. P. 395. Participe, . P. 416 (نصر).

NS(ص)R. trésor. P. 420.

NR. tuer, égorger. On trouve aussi au premier aoriste la forme . M. l. 25. P. 383 (نحر).

NR. inscription. M. l. 44, 48, 52.

NR. , , le pays de Naïri, les pays de Naïri. On donnait ce nom à la région située au nord de l'Assyrie; le pays de Naïri commençait à l'ouest, près de l'Euphrate, probablement dans la Comagène, et s'étendait jusqu'au lac d'Ourmi, peut-être au-delà. P. 427.

NR. (substantif), pied; (préposition), au pied de, la place de (?). M. l. 3. P. 375. , sur la rive droite. A. p. 300, 301.

NRR. secours, protection. P. 371.

NCh. [cunéiforme], nom. M. l. 36. (Voyez *Notes de lexicographie assyrienne*, par M. Guyard, p. 43.)

NCh. [cunéiforme] homme. M. l. 8, 72 (ناس, ܐܢܫܐ, אִישׁ).

NCh. [cunéiforme]. On trouve aussi au premier aoriste la forme [cunéiforme], [cunéiforme] disparaître, être anéanti. M. l. 39. P. 387, 393.

NT. [cunéiforme] Anah, ville. P. 424 (عانة).

SGL. [cunéiforme] troupeau. P. 408. J'ignore si ce mot doit être lu par un G, un K ou un ق).

SKh. [cunéiforme] le pays de Soukhi. P. 424, 429.
Il était situé dans la vallée de l'Euphrate, et borné à l'est par la Babylonie. Il s'étendait à l'ouest jusqu'au-delà d'Anah.

SKhM. [cunéiforme] révolte, rébellion. M. l. 76. Il existe aussi une forme [cunéiforme]. P. 402.

SLM. [cunéiforme] paix. P. 385 (سلام, ܫܠܡܐ, שָׁלוֹם).

SLM. [cunéiforme] en paix, tranquillement P. 393.

SMT. [cunéiforme], pluriel, [cunéiforme], [cunéiforme] propriété, chose qui appartient en propre à quelqu'un ou qui sert à quelqu'un, insignes, attribut. Ce mot signifie aussi, et c'est peut-être son sens primitif, « objet, ustensile, meuble ». Nabuchodonosor, dans le récit de la reconstruction d'un temple (R. v. I, p. 65, col. II, l. 50, 51, 52), dit qu'il remit à leur place [cunéiforme] « les ustensiles » ou « les meubles magnifiques, les [cunéiforme] précieux (?) ». Par contre, c'est peut-être à tort que j'ai attribué à [cunéiforme] le sens de « trésor », et la phrase d'Achour-

ban-abal, citée aux pages 374, 375 (R. v. V, p. 3, l. 115), doit probablement être traduite « les grands dieux dont j'avais restauré les temples, dont j'avais orné les temples d'or et d'argent, dans les temples desquels j'avais placé des meubles ». Au pluriel, ce mot désigne également les légendes royales, l'ensemble des noms et des titres d'un roi. M. l. 1. P. 373, 374, 375, 415.

SNQ. disposer, arranger. P. 408.

SNQ. besoin, indigence, famine. M. l. 77 (ܣܘܢܩܐ).

SPKh. anéantir, massacrer; participe, . M. l. 32; infinitif niphal, action d'être détruit. M. l. 72. P. 401.

ṠPKh. anéanti. P. 389.

SR. Souourou, ville située dans le pays de Soukhi. P. 424.

ST. les Soutê. M. l. 20. P. 430.

P. , , bouche. M. l. 73. P. 401, 402 (פֶּה, فو).

PZR. (pluriel, féminin), vastes, spacieuses (?). P. 396 (فزر).

PKhL. . Voyez aux lettres BKhL.

PKhR. se réunir. Pael, réunir, restaurer, mettre en bon état. M. l. 40. P. 389.

PN. face. où bon leur semble, littéralement : où leur face est posée. P. 394. auparavant. M. l. 38. en avant. P. 407.

PR. (deuxième aoriste), ils cherchent. P. 407.

PR. terre, sol. M. l. 56 (ܥܦܪܐ, אָפָר).

PR. terre. M. l. 42.

PRT. l'Euphrate. P. 392.

PCh. , faire. M. l. 43, 63.

PCh. instrument. P. 373.

PChT (ط). (deuxième aoriste du kal), il effacera. M. l. 51. P. 391; infinitif, . P. 391. Le pael a le même sens que le kal. P. 373.

PT. territoire. M. l. 17, 19. P. 381.

S (ص). (kal), sortir. qu'elles sortent. M. l. 74. il a ordonné, littéralement : il est sorti dans la bouche. P. 401, 402 (ወፅአ, יָצָא).

SB. (permansif), ils voulurent. P. 394 (ܨܒܐ).

SBT. prendre, occuper un endroit. P. 390. Participe, . M. l. 8 (ضبط).

SKhM. . Voyez aux lettres SKhM.

SLL. toit, toiture. P. 386 (ጸለለ, ܛܠܠ, ظلّل).

SLM. image. P. 415 (ܨܠܡܐ).

SLP. . Voyez aux lettres ZLP.

SN. ennemi, hostile. P. 409. M. Guyard a traduit par « méchant » (*Notes de lexicographie assyrienne*, page 76). Ce mot, qui vient d'un thème צנא, signifie probablement au propre « ennemi, celui qui hait » (ܣܢܐ, شنا, שְׂנֵא).

ST. Voyez aux lettres ZT.

QL. (deuxième aoriste du kal), il brûlera. M. l. 55.

QR. précieux. P. 374 (ܝܩܪܐ, יָקָר).

QRB. prière. M. l. 50. P. 391.

QRD. , pluriel masculin. brave, valeureux. P. 403.

QT. main. sa main. M. l. 26. P. 383.

QT. les Kouté. M. l. 4, 19. P. 425.

R. les Yaourê. M. l. 21. P. 431.

RB. entrer. Chaphel, faire entrer. M. l. 58. P. 393.

RBKh. , , ville située dans l'Arrapachitis. l'Arrapachitis. P. 422.

RGT. (pluriel), méchancetés, iniquités. P. 394. (Voyez *Notes de lexicographie assyrienne*, par M. Guyard, p. 76).

RKhS (ص). inonder. qu'il l'inonde. M. l. 75.

RKhS (ص). inondation. M. l. 74.

RKhS (ص). inondation. P. 403.

RK. postérieur, futur. M. l. 45. en arrière. P. 407.

RKB. messager, envoyé. P. 385.

RKT. suite, suite des temps. M. l. 45.

RM. aimer, se plaire. P. 395 (رحم, رئم).

RM. grâce, pitié, miséricorde. P. 394.

RM. les habitants du pays d'Arma. Ce pays était situé à l'ouest de l'Assyrie, dans le désert. P. 430. A. p. 309.

RMN. Arman, nom d'une ville. A. p. 300.

RMT. demeure, habitation. P. 419. (*Journal asiatique*, août-septembre 1881, p. 238.)

RPQ. Rapik, ville située près de la ville moderne de Raqqah P. 429. A. p. 307. le district de Rapik. M. l. 7.

RPCh. élargir, rendre vaste; participe, . M. l. 9, 22, 26, 34.

RPCh. ; féminin, et vaste, grand. M. l. 19, 33. P. 386.

RPT. nuage. P. 404 (עֲרִיפִים).

RS(ص)Ch. , , ville située sur les confins de l'Ourarti. P. 426, 427.

RS(ص)T. terre. M. l. 67 (ارض, ܐܪܥܐ, אֶרֶץ).

RQ. éloigné. au loin. M. l. 31. P. 385 (ርሑቅ፡).

RR. maudire. qu'i maudisse. M. l. 70.

RRT(ط). l'Ourart. On donnait ce nom à la province de l'Ararat. P. 427.

RRT. vent brûlant, *ou peut-être* sécheresse (?). M. l. 78. P. 403, 404.

RCh. (infinitif), faire, accomplir, commettre. P. 394.

RChT. le premier, le meilleur, illustre. excellent. P. 417; pluriel féminin, A. p. 327.

RT. ; pluriel, malédiction, acte nuisible, acte regrettable. M. l. 59, 69. P. 395.

Ch. : 1° qui, celui qui; 2° marque du génitif. M. l. 13, 23, 24, 28, 29, 35, 38, 50, 66, 67 (ዘ ፡, ፡).

Ch. ce, celui-ci. M. l. 46.

Ch. , : 1° *devant un infinitif*, pour (l'infinitif se place habituellement aprè son régime); 2° *devant un substantif*, pour, en vue de, à cause de; 3° *devant un premier aoriste*, parce que, comme. M. l. 59. P. 394, 395.

ChB. , . Voyez à .

ChB. habitant, participe de . M. l. 64.

ChBR. les Choubarê. M. l. 5, 33. P. 425. A. p. 307.

ChD. , montagne. P. 398, 399.

ChKhL. action de faire détruire. M. l. 53 (ኅለቀ ፡).

ChT(ط)R. (R. v. I, p. 26, l. 6), écrire; deuxième aoriste, . M. l. 51; participe passif, , . M. l. 48, 50. P. 391, 408 (سطر).

ChK. remplaçant, suppléant. M. l. 15 P. 381.

ChKN. faire, placer, poser; première

personne du premier aoriste, . M. l. 44; deuxième aoriste, . M. l. 58; permansif, il a été placé. P. 394.

ChKN. vicaire, remplaçant. M. l. 14. P. 380.

ChKN. (R. v. I, p. 58, col. IX, l. 64). vicaire, remplaçant. M. l. 2.

ChL. demander; infinitif, . P. 385, 420 (سأل, ܫܐܠ, שְׁאַל).

ChLM. ; pluriel, volonté, bon plaisir, ordre. M. l. 30. P. 384, 385, 420.

ChM. entendre; deuxième aoriste, . M. l. 50 (سمع, ሰምዐ, ܫܡܥ, שְׁמַע).

ChM. , , nom. M. l. 48, 50, 51 (اسم, ܫܡܐ, ስም, שֵׁם).

ChMCh. , , ouragan, vent violent. M. l. 77. P. 403.

ChMT. (R. v. I, p. 41, l. 2); pluriel, destinée. P. 402.

ChN. , autre. M. l. 62. P. 382, 395.

ChNG. , nom d'une catégorie de prêtres. M, l. 13. P. 379.

ChNG. sa prêtrise. M. l. 29. P. 380.

ChNT. (pluriel féminin), ces, celles-ci. M. l. 59.

ChP. pied. M. l. 12.

ChPL. en bas. dans toute les directions; littéralement : en haut et en bas. M. l. 6 (سفل, ܫܦܠ).

ChR. entrer. P. 403; pael, même sens. P. 396.

ChR. roi. je suis roi. P. 401.

ChR. , , , lieu, endroit, place, bâtiment, construction, édifice. M. l. 40, 43, 46, 49, 57. P. 389. (préposition), dans (adverbe), où, à l'endroit où. P. 394. que l'on trouve souvent avec le sens de « temples », est probablement le pluriel de . On sait que le pluriel de ܐܬܪܐ est ܐܬܪ̈ܘܬܐ.

ChRD. le premier, le meilleur, illustre. P. 417.

ChRT. ; pluriel, temple. P. 373, 374, 389. Ce mot vient de la même racine que lieu, endroit.

ChT. (accusatif masculin), ce, celui-ci. M. l. 40.

ChT. de, depuis. M. l. 7.

ChTB. . Voyez aux lettres BL.

ChTR. . Voyez aux lettres TR.

T. avec. M. l. 42 (אֵת).

TKhM. limite, terme. A. p. 300, 301 (ܬܚܘܡܐ).

TL. (til), tumulus. M. l. 79 (تلّ, ܬܠܐ).

TL. . Ce mot paraît signifier, ou bien chef, souverain (R. v. II, p. 26, n° 1 v°, l. 16; R. v. IV, p. 9, l. 2), ou bien brave, courageux (Guyard, *Notes de lexicographie assyrienne*, page 95). M. l. 2.

TMKh. elle tenait, *permansif féminin de* . P. 409.

TMN. cylindre placé dans les fondations d'un bâtiment. P. 387, 406, 408.

TSL. . Voyez aux lettres TChL.

TPD. défaite. P. 383.

TPCh. écrivain. celui qui écrit tout, épithète du dieu Nabou. P. 416, 421.

TR. revenir, devenir; aphel, faire revenir, apporter, établir, rapporter, remettre, rétablir, replacer, transformer, changer en. M. l. 43. qu'il replace, qu'il transforme. M. l. 49, 79; chaphel, , même sens que l'aphel permansif féminin elle a été établie. M. l. 30. P. 384 (صار).

TR. retour. P. 408.

TRK. nom d'un pays. M. l. 16. P. 429.

TCh. perte, destruction. M. l. 76. P. 403 (تعش).

TChL. détroit, *et, par extension,* mer. P. 397. J'ignore si ce mot doit être lu *tissallat* ou *tichallat.*

TROIS MONUMENTS PHÉNICIENS APOCRYPHES,

PAR

M. CH. CLERMONT-GANNEAU.

I.

UN MONUMENT PHÉNICIEN APOCRYPHE DU MUSÉE DU LOUVRE.

I.

Nos collections du Louvre ne sont pas demeurées à l'abri des fraudes en matière d'archéologie orientale.

En voici un exemple assez remarquable.

Elles contiennent, depuis de longues années, un prétendu monument phénicien qui n'avait jusqu'ici éveillé aucun soupçon et qui, cependant, est absolument apocryphe. C'est, du moins, ce que je vais essayer d'établir, en proposant, si mes conclusions sont admises, sa radiation du catalogue où il figure à un titre doublement usurpé.

Ce qu'il y a de curieux, en effet, c'est que non

seulement l'on n'a jamais mis en doute son authenticité, mais qu'on croyait posséder en lui l'original d'un monument quasi célèbre, depuis le siècle dernier, dans le monde des antiquaires.

Le monument incriminé est inscrit, dans la section des *Monuments phéniciens*, sous le n° 592 de la *Notice des antiquités assyriennes, babyloniennes, perses, hébraïques, exposées dans les galeries du Louvre*[1]. La notice en donne la description suivante :

« Scarabée; sur la face plane on voit gravée en creux une divinité assise sur un trône, devant lequel se tient un adorateur; en haut, un astre; dans le champ, un *aleph* phénicien et une croix ansée avec anneau circulaire. Au-dessous de cette représentation, une ligne de caractères. *Basalte vert.* Long. 0m,045. »

L'auteur de la notice n'essaie pas d'interpréter l'inscription. Il se borne à renvoyer à divers ouvrages de Passeri, de Murr, de Herder, de Tassie, de Bottiger, de Landseer, de Petit-Radel, de Tychsen, de Raoul-Rochette, qui traitent en détail de ce monument remarquable, à la fois, par ses dimensions insolites, la nature de la scène figurée et la présence de la légende phénicienne, ou plutôt araméenne, qui a exercé à plusieurs reprises la sagacité des interprètes.

Cette longue bibliographie, empruntée d'ailleurs à l'ouvrage de Raoul-Rochette, n'est pas complète,

[1] Par A. de Longpérier. 3e édition, 1854, p. 139.

même pour l'époque où elle a été dressée. L'on pourrait y ajouter par exemple la *Palæographia Critica* de Kopp[1], les *Mines de l'Orient*[2], etc.

Depuis, d'autres savants se sont occupés avec plus ou moins de bonheur du monument visé par le catalogue du Louvre. Je citerai dans le nombre : Levy, de Breslau[3], et Blau[4].

J'ignore à quel moment et par quelle voie ce pseudo-scarabée phénicien est entré au Louvre. Il y aurait à faire à ce sujet une enquête qui est hors de mes moyens et que je recommande à qui de droit. Tout ce que je puis dire, c'est que, d'après l'indication même du catalogue que je viens de citer, il faisait déjà partie du musée Charles X[5], et qu'il a été maintenu dans les collections réorganisées. L'on est étonné qu'il ait réussi à mettre en défaut la perspicacité d'un antiquaire aussi clairvoyant que l'était M. de Longpérier.

II.

Avant d'aborder ma démonstration, je commencerai par donner, d'après un moulage que M. Heuzey a bien voulu en faire exécuter à ma demande, une reproduction fidèle de l'objet en question.

Je ferai remarquer, dès à présent, certains détails

[1] Vol. IV, p. 110-113.

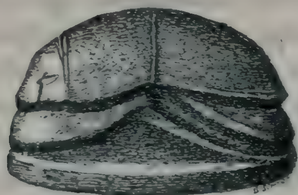
[2] *Fundgruben des Orients*, I, pl. III, n° 1, cf. p. 209.

[3] Dans ses *Phœnizische Studien*, II, p. 37, n° 12 (n° 11 de la planche), et dans ses *Siegel und Gemmen*, p. 9, n° 12.

[4] *Numismat. Zeitschrift* de Vienne, juin 1871, p. 6.

[5] Le musée Charles X a dû être fondé vers 1828.

qui, tout à l'heure, m'aideront à confondre le faussaire qui a fabriqué ce monument.



Le corps même du scarabée est sculpté d'une façon sommaire. La tête et les ailes de l'insecte sacré des Égyptiens sont indiquées grossièrement. Ses pattes ne sont pas détachées de la masse; l'on ne s'est pas donné la peine de les évider en les ajourant.



Le plat gravé offre une surface parfaitement dressée et polie comme un miroir; le fond de la gravure, d'une conservation suspecte, est mat.

Le style des figurines, mou et gauche, produit à première vue une mauvaise impression.

La légende, dont je réserve pour le moment la

traduction, et qui offre d'étranges anomalies paléographiques, est gravée à *l'endroit*, c'est-à-dire que l'empreinte de ce monument, qui a la prétention d'être un sceau, donne une inscription à *l'envers*. Cette dernière particularité serait, à elle seule, je me hâte de le dire, une preuve insuffisante d'inauthenticité, car j'ai fait connaître moi-même plusieurs cachets sémitiques parfaitement authentiques, sur lesquels la légende, gravée à l'endroit, devait venir invertie à l'impression. On va voir cependant, que, dans l'espèce, cette disposition anormale tient à l'origine frauduleuse du monument.

III.

En 1876, au cours de recherches dont j'avais été chargé par le Ministre de l'instruction publique pour la Commission du *Corpus Inscriptionum semiticarum*, je trouvai dans les collections du British Museum un monument[1] qui me parut présenter avec celui du Louvre les plus surprenantes analogies.



C'était un scarabée de jaspe vert ayant sensiblement

[1] Inscrit sous le n° H 433.

la même forme, les mêmes dimensions comme grosseur, longueur, largeur, hauteur et superficie du plat; la même scène figurée, la même légende.



Il suffit, pour s'en assurer, de comparer aux reproductions gravées plus haut, celle que je donne ici, d'après un moulage que je dois à l'obligeance du Dr S. Birch.

Les ressemblances, pour extraordinaires qu'elles soient, ne sont pas telles cependant, qu'on ne puisse aisément distinguer que, de ces deux sosies, l'un est la contrefaçon de l'autre.

Est-ce le Louvre, est-ce le British Museum qui possède l'original?

Je n'hésite pas à répondre que c'est le British Museum.

En effet, le scarabée du British Museum offre tous les signes de l'antiquité.

L'insecte est travaillé avec soin. La forme générale a une excellente apparence. Les détails sont consciencieusement fouillés. Les pattes sont évidées; le des-

sous du corps, entièrement ajouré, se détache nettement de la base qui forme le plat. Le faussaire a reculé, en sculptant le scarabée du Louvre, devant ces difficultés d'exécution.

Le plat, parfaitement poli à l'origine, a perdu de son poli par endroits, à la suite de frottements séculaires; en outre, il ne présente pas une surface aussi mécaniquement planée que celle du plat de la contrefaçon.

Les figurines, très primitives d'aspect, n'en ont pas moins une tournure archaïque de bon aloi.

Tout en copiant son modèle aussi fidèlement qu'il le pouvait, et à la même échelle, le faussaire a un peu diminué la taille des personnages, surtout de celui qui se tient debout devant la divinité assise.

Il a maladroitement altéré divers détails du costume et de la coiffure, dont il ne se rendait pas bien compte.

Enfin, sur le scarabée du British Museum, la légende est gravée à l'envers, comme elle doit l'être logiquement sur un sceau destiné à servir de matrice à des empreintes.

De plus, elle possède, sur sa congénère, l'avantage décisif d'être parfaitement lisible et intelligible. Ce fait seul suffirait à faire pencher la balance en sa faveur, si l'on avait encore quelques scrupules devant cette série de faits plus que probants.

IV.

Je ne m'arrêterai pas à la scène figurée qui a donné lieu, comme on le verra plus loin, aux interprétations les plus singulières et les plus opposées. Il est certain que le personnage assis représente une divinité, et le personnage debout un adorateur. Je me bornerai à en rapprocher, à ce point de vue, deux monuments.

C'est d'abord un petit amulette de bronze du musée assyrien du Louvre [1], sur l'une des faces duquel est gravée une scène tout à fait semblable ; seulement le trône est placé sur le dos d'un griffon cornu et ailé. Derrière le dossier du trône sont rangées verticalement six étoiles, qui, par voie de substitution, nous autorisent à reconnaître dans les sept boules disposées de même sur notre scarabée, des symboles planétaires. Au-dessus de la scène est le croissant lunaire et un grand astre à huit rayons qui est peut-être le soleil, le tout correspondant à l'astérisme qui occupe la même place sur notre scarabée.

Le second monument est une empreinte de cachet sur terre cuite conservé au British Museum et publiée par M. Menant [2], où le dossier du trône de la divi-

[1] Gravé dans le *Choix de monuments antiques*, de M. de Longpérier, pl. I, n° 4.

[2] *Empreintes de cachets assyro-chaldéens*, etc., p. 22, n° 35. En haut est le croissant lunaire. M. Menant nous dit que le trône « est très caractéristique et rappelle la facture des artistes de Calach ». et il rapproche de cette empreinte un cylindre assyrien du musée de Florence inscrit au nom d'un préfet de Calach.

nité est également flanqué de cinq signes que je considère comme planétaires ou stellaires.

Quant à la légende du scarabée du British Museum, je la lis ainsi :

להודו | ספר[א]

A Hodo, le scribe.

Le nom propre *Hodo* a dans l'onomastique sémitique de bons répondants sur lesquels il n'est pas besoin d'insister.

La forme ספרא *sophra*, *saphra* ou *saphro* pour ספר *sopher* « le scribe », nous permet de diagnostiquer avec sûreté ce monument comme araméen ou araméo-phénicien; la paléographie de l'inscription est pleinement d'accord sur ce point avec la grammaire.

Cette légende doit être rapprochée d'une épigraphe tout à fait similaire, que j'ai fait connaître dans mes *Notes d'archéologie orientale*[1] et qui est gravée sur une coupe de bronze inédite du British Museum, coupe provenant de Ninive.

לבעלעזר·ספרא

A Baalazar, le scribe.

Sur la coupe de Ninive le nom propre est séparé de son qualificatif par un point, comme il l'est sur le scarabée par un petit trait vertical. C'est une analogie de plus entre les deux épigraphes.

[1] Note VIII, *Revue critique*, 1er janvier 1884, p. 13.

La légende du scarabée du British Museum contient une singularité qui n'a pas peu contribué à dérouter les divers interprètes qui ont essayé de la traduire.

L'*aleph* final marquant l'état emphatique du mot ספר *sopher, le scribe*, n'est pas compris dans la ligne de caractères gravés en exergue au-dessous du trait horizontal qui les sépare de la scène figurée; il a été rejeté au-dessus, dans le champ même de cette scène, derrière le personnage debout en adoration. Je n'hésite pas à rattacher à la légende ce caractère isolé qui en fait partie intégrante.

Quant à la raison de cette disposition irrégulière, elle est bien simple. Le graveur, arrivé au bout de sa ligne, jusqu'au bord même du plat, n'avait plus d'espace pour tracer l'*aleph* final; il ne s'est pas fait scrupule de le reporter au-dessus, dans le champ libre.

V.

C'est le moment de comparer minutieusement les deux monuments sous le rapport épigraphique.

La légende du scarabée authentique est disposée selon une ligne légèrement concave; celle de la contrefaçon suit une ligne parfaitement droite. le faus-

saire s'étant, à cet égard, laissé guider par cette tendance à la rectitude propre à notre goût moderne.

L'*aleph* final, sur le monument faux, est rejeté également dans le champ supérieur; seulement, ici, c'est sans motif plausible, attendu que le graveur moderne, serrant un peu plus ses lettres, disposait à la fin de sa ligne, à gauche, d'un espace vide suffisant pour loger à sa place normale ce caractère complémentaire. Mais il copiait servilement le modèle qu'il avait sous les yeux. Rien n'est plus propre que ce petit détail à mettre la fraude en pleine lumière.

Les caractères eux-mêmes sont, d'ailleurs, reproduits assez inexactement, bien qu'on y retrouve sans peine tous les traits originaux.

Le *lamed* n'est pas trop déformé, mais il est traité d'une façon anguleuse, presque comme un V;

Le *hé*, qui le suit, n'a pas sa seconde barre parallèle, et présente l'aspect d'un *guimel;*

Le *waw* est exact;

Le *daleth* est traité comme un Λ grec;

Le second *waw* est correct;

La barre verticale séparative est bien marquée, et même exagérée comme hauteur;

Le *samek* est doué d'un double support vertical, par suite peut-être d'une fausse interprétation de la barre séparative qui le précède sur le monument original;

Les éléments du *phé* et du *rech* se retrouvent aisément dans les dernières lettres; mais ils sont com-

pliqués par des répétitions, de sorte qu'il y a deux lettres de trop;

L'*aleph* isolé est assez bon.

Malgré ces différences, légères d'ailleurs, il n'y a pas un doute à conserver sur l'identité des deux épigraphes.

Ces différences s'expliquent autant par l'inexpérience du graveur moderne, que par le fait qu'il travaillait d'après une empreinte ou une copie exécutée d'après une empreinte.

Ce fait est évident. Sur le scarabée moderne, en effet, comme je l'ai déjà fait remarquer, non seulement les images sont inverties, mais encore la légende est gravée à l'*endroit*, c'est-à-dire telle qu'elle se présentait sur l'*empreinte* du monument original gravé à l'*envers*.

VI.

Il faut admettre que le faussaire avait en outre à sa disposition, soit l'original lui-même, soit un moulage total de cet original, soit des informations très exactes sur sa configuration générale. C'est le seul moyen d'expliquer les ressemblances extérieures qui existent entre les deux objets, tant sous le rapport de la forme et que sous celui des dimensions.

Il n'est pas jusqu'à la matière qui n'ait été prise en considération par l'auteur de la fraude. Le scarabée authentique est en jaspe vert; le scarabée du Louvre est en basalte vert, du moins d'après la des-

cription du catalogue. Peut-être est-il, en réalité, en stéatite, pierre beaucoup moins dure et moins rebelle à la gravure. Il fallait, en effet, que, même à cet égard, le faux scarabée répondît, au moins en apparence, au signalement d'un monument aussi connu que celui auquel il prétendait se substituer.

C'est grâce à cette série de supercheries que le Louvre a cru, jusqu'à ces derniers temps, posséder ce précieux original entré au British Museum il y a près de cent ans, et sur l'histoire duquel il ne sera pas superflu de donner maintenant quelques détails.

VII.

La mention la plus ancienne qui en ait été faite, à ma connaissance, remonte à l'année 1750. C'est à ce moment qu'il fait sa première apparition dans le domaine de la science.

Le *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum* de Gori et Passeri, publié à cette date à Florence, en contient une reproduction[1] faite dans le goût de l'époque, c'est-à-dire à une échelle très amplifiée, d'une fidélité médiocre, avec une interprétation élégante de la scène figurée, et l'addition de motifs décoratifs.

La seule indication sur l'origine du monument se trouve dans la légende inscrite au bas de la planche : *ex ectyp. Stoschianis.*

[1] Vol. I, pl. XXIV.

La gravure avait donc été exécutée d'après une empreinte de Stosch.

Le commentaire[1] se réduit à peu de chose ; il reconnaît, dans la divinité assise Horus, montrant du doigt le soleil ; dans le personnage debout, un prêtre ; dans les caractères, qu'il s'abstient sagement de lire, des caractères ressemblant au phénicien et analogues à l'étrusque.

En 1777, Murr, dans son *Journal pour l'histoire de l'art et la littérature générale*[2], publie à nouveau notre monument, le croyant inédit. Il le décrit comme un scarabée de jaspe vert, appartenant au musée du feu duc de Noja Caraffa, de Naples, et ayant appartenu précédemment à Stosch. Il en donne une gravure assez bonne, de grandeur naturelle, d'après une empreinte et un dessin de son ami le graveur Johann Adam Schweikart, à qui il doit également, dit-il, des reproductions d'autres scarabées. Il considère l'inscription comme phénicienne, et la lit זכר זכר, sans essayer d'interpréter cette lecture tout à fait fantaisiste.

C'est en 1791, dans le *Catalogue raisonné* anglo-français de Tassie[3], que notre monument apparait pour la première fois, comme faisant partie des collections du British Museum. Il y était entré grâce au

[1] Vol. II, p. 71.

[2] *Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Litteratur*, Nürnberg, 1777, 4e partie, p. 141 et pl. I, fig. A.

[3] R. E. Raspe et J. Tassie, *Catalogue raisonné*, etc. *A descriptive catalogue*, etc. Londres, 1791, vol. I, p. 65, n° 654, et vol. II, pl. XI, n° 654.

fameux Hamilton, qui fut ambassadeur d'Angleterre à Naples de 1764 à 1800.

Il est indiqué, dans cet ouvrage, comme un *scarabée de jaspe verd*, et reproduit en gravure. La scène du plat est ainsi décrite : « Un roi persan barbu, en tiare et longue robe, semble recevoir les hommages d'une autre figure barbue en longue robe. Au champ, il y a en haut l'image du soleil et huit étoiles, et, plus bas, la croix ansée ou le phallus égyptien, et un *alpha*. Dans l'exergue une inscription en caractères probablement alphabétiques, fort ressemblans aux Phéniciens. »

Petit-Radel, dans le quatrième volume de ses *Monuments antiques du Musée Napoléon*[1], paru en 1806, reproduit ce monument d'après le *Thesaurus gemmarum*, à l'appui de ses rêveries sur la symbolique orientale. Il voit, dans la scène figurée sur le plat du scarabée, Horus assis instruisant un prêtre debout, « attaché, dit-il, par des liens dont un auteur ancien donne la raison. » Ce que Petit-Radel prend pour des liens ce sont tout bonnement des traits marquant la ceinture et la bande inférieure de la tunique du personnage, et l'*aleph* gravé derrière lui; « la croix ansée est entre eux deux, ajoute-t-il, et le soleil est en haut. Horus indique cet astre; on voit au bas de ce monument des caractères *étrusques* ».

La gravure, à une très grande échelle, n'est pas

[1] Vol. IV, p. 116 et pl. LVI, B, n° 3.

plus fidèle que celle du *Thesaurus* qui lui a servi de modèle. Il est intéressant de constater que la légende présente, dans ses anomalies, de notables ressemblances avec celle du scarabée faux. Les caractères sont alignés droit; en outre les trois premiers sont identiquement figurés comme sur le scarabée faux.

Il ne serait pas impossible que le faussaire ait utilisé l'ouvrage de Petit-Radel, dont le titre amphibologique pouvait, en outre, faire croire à l'existence, dans les collections mêmes du Louvre, du monument cité incidemment par l'auteur.

Notre scarabée est encore gravé à nouveau, en 1809, d'après Tassie, dans les *Mines de l'Orient*[1], à l'appui d'un article signé P. et intitulé *Observations sur quelques monuments de Perse*. L'on sait que ce recueil paraissait sous la direction du célèbre orientaliste autrichien, von Hammer-Purgstall. Je rappelle cette circonstance en passant parce que tout à l'heure il y aura lieu d'y insister.

[1] *Fundgruben des Orients*, vol. I, p. 209, pl. III. Je reproduis, à titre de curiosité, l'interprétation que l'auteur donne de la scène figurée : « Le ciel et la terre sont figurés par une clef du Nil et par l'*alpha* phénicien, dont le nom signifie *bœuf*, symbole de la terre. L'honneur qu'ils rendent au Seigneur est exprimé par la figure d'un homme debout entre leurs caractères, qui *élève les mains* vers un autre assis en maître et juge, présidant aux planètes, aux *Cosmocratores* ou aux *Amschaspands* : puisque les sept ronds qui les rappellent sont tracés derrière le trône de leur roi. Ce résumé de l'ancien culte de louange, formule si fréquemment répétée du ciel et de la terre qui célèbrent le Seigneur, et qui paraît exprimée en lettres alphabétiques au bas du tableau, etc. . . »

En 1823, Landseer, dans ses *Recherches sabéennes*[1], publie la face gravée du scarabée du British Museum. Sa reproduction, dérivée peut-être de celle de Tassie, est assez bonne. Il laisse, d'ailleurs, complètement de côté la légende, et ne s'occupe que d'interpréter la scène figurée. Il le fait dans un sens bien risqué, car il propose de voir Cassiopé dans la divinité assise!

Kopp, qui s'était déjà occupé du scarabée du British Museum dans un premier ouvrage[2], revient longuement sur ce sujet dans le quatrième volume de sa *Palæographia critica*[3] paru en 1829. Il en donne une reproduction, d'après la gravure de Tassie, contrôlée par celle de Passeri.

Contrairement à Tychsen[4], il soutient que le monument est de style perse plutôt qu'égyptien. Il suppose que cette intaille a une valeur astrologique. Il lit la légende : לירד רז סגג, et la traduit impertubablement : *usque ad descendere mysterium occlude*, c'est-à-dire, explique-t-il, *garde le mystère jusqu'aux enfers!*

[1] *Bilder und Schriften*, vol. II, 181.

[2] *Sabæan researches*, 1823, in-4°, p. 361.

[3] Pages 110-113.

[4] Tychsen lit l'inscription להדר אסגג, et la traduit par *magno Asgag*.

Grotefend y lit le nom d'Ormuzd, écrit d'après lui *Ehoromezd* (*Ahuramazda*), et voit dans la scène figurée *Ormuzd révélant sa loi à Zoroastre!*

Herder (vol. I, dernière planche) s'est aussi occupé de notre monument. Il en donne un dessin d'après celui publié dans la *description du cabinet de M. Praun* (Nuremberg, 1797).

L'on peut mesurer, par la différence existant entre cette traduction extraordinaire et celle beaucoup plus terre à terre que j'ai proposée plus haut, le progrès accompli par l'épigraphie phénicienne depuis une cinquantaine d'années.

Kopp considère, en outre, la croix ansée comme la lettre *tau*, et, la rapprochant de l'*aleph* isolé, il y voit, dans la juxtaposition de ces deux signes, l'équivalent de l'expression de l'*alpha* à l'*oméga*, du commencement à la fin. Les caractères de la légende ne sont pas trop mal reproduits. L'on y relève cependant deux particularités qui se retrouvent sur le scarabée faux du Louvre : la rectitude de l'alignement; la forme abusive du *phé*, dont la tête tend à se fermer en boucle arrondie et à prendre ainsi l'aspect d'un *rech*[1].

Dans son fameux *Mémoire sur la croix ansée*, publié en 1846[2], Raoul-Rochette parle longuement de notre scarabée, qui rentrait dans son sujet par la présence du signe ♀ qui y figure. Il donne des détails exacts sur les destinées diverses du monument et le cite comme se trouvant « actuellement » au British Museum. Si l'auteur du *Catalogue* du Louvre avait lu plus attentivement le mémoire de Raoul-Rochette, auquel il a emprunté sa bibliographie, il aurait été mis sur ses gardes par cette indication formelle.

[1] Cette particularité existe déjà dans la reproduction de Tassie.

[2] *Mémoires de l'Institut, Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XVI, 2e partie, p. 373.

En 1847, Lajard[1] en donne une gravure assez fidèle et attribue également l'original au British Museum. La gravure parait être indépendante de celles publiées jusque-là, et a dû être exécutée d'après une empreinte directe du monument.

Levy, de Breslau, qui s'est occupé à deux reprises[2], en 1857 et 1869, de ce scarabée et qui, tout en se rapprochant de la vérité, n'était pas arrivé à une lecture complète de la légende, dit qu'il n'est pas parvenu à connaître le possesseur de l'original. Il le cite d'après Kopp et Lajard. Il ajoute en note que, malgré l'assertion de Lajard, le *monument n'existe pas au British Museum*[3], et qu'il a vu plusieurs années auparavant, entre les mains de M. Rawlinson, une copie de l'inscription, copie dont il ignore la provenance.

Quelques années plus tard, en 1871, O. Blau, dans le *Journal numismatique* de Vienne[4], discute le monument remis en circulation par son compatriote Levy, et prétend réformer complètement la traduction de celui-ci. Il lit la légende : *Hotak, le* הסך, et il voit dans le trône de la scène figurée le siège auquel

[1] *Mithra*, XXXVI, 3, *Explication des planches*, p. 10 : « Scarabée de jaspe vert, portant une légende en caractères dits phéniciens. Musée britannique. »

[2] *Phönizische Studien*, vol. II, p. 37, et *Siegel und Gemmen*, p. 9. En dernière analyse, Levy revient sur sa première lecture qui ne le satisfait pas, et déclare avoir des doutes sur l'exactitude de la reproduction. Celle qu'il donne est assez défectueuse. L'astérisme qui occupe le haut de la scène est figuré comme une sorte de chrisme.

[3] Voir, plus loin, pour l'explication de ce fait.

[4] *Numismat. Zeitschr.* Juin 1871, p. 6.

avait droit ce personnage imaginaire. Inutile de réfuter cette interprétation insoutenable.

Tout récemment encore le scarabée du British Museum a été l'objet d'une étude, peu heureuse d'ailleurs. M. J. Euting le publie à nouveau au milieu d'une série d'épigraphes inédites, ou réputées telles [1], dans un article de la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* [2] intitulé *Epigraphisches*. Il parait ignorer que ce monument appartient depuis plus d'un siècle au domaine public et a été discuté notamment par son compatriote Levy, de Breslau. Il se borne à le qualifier ainsi : *Gemme in British Museum*.

Il transcrit l'inscription, sans la traduire : להודו·סנרא, lecture inadmissible. Le caractère que M. Euting prend pour un *guimel* est certainement un *phé*, et celui qu'il prend pour un *daleth*, un *rech*.

VIII.

Nous avons vu tout à l'heure que Levy, de Breslau, assure en 1869 que le scarabée n'existe pas au British Museum.

Ce fait mérite quelque explication.

Je tiens du savant conservateur des antiquités

[1] Les nos 3, 5, 11, 12, par exemple, avaient déjà été publiés par moi (*Sceaux et cachets*, etc., nos 34, 21, 36, 37). Son n° 4 avait été relevé par moi, il y a plusieurs années, pour la Commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* à qui j'en ai rapporté un moulage et soumis une traduction analogue.

[2] Vol. XVII, 4e cahier, p. 543, n° 10 (cf. pl. III), 1883.

orientales du British Museum, le Dr S. Birch, que le scarabée a été égaré pendant de longues années.

L'on ne savait ce qu'il était devenu. Ce n'est qu'à une date relativement récente qu'il a été retrouvé par l'un des conservateurs, M. Franks, dans des suites auxquelles il n'appartenait pas.

C'est probablement pendant cette période que Levy, ayant pris des informations, a cru que le monument ne faisait pas partie du British Museum.

L'on en conservait cependant au Musée une ancienne empreinte à la cire d'Espagne. Cette empreinte existe encore, et c'est elle apparemment qui a permis à plusieurs savants qui se sont occupés du scarabée, de l'attribuer avec raison au British Museum.

Il est regrettable que l'on ne puisse pas fixer avec précision la date de cette disparition. C'est peut-être elle, en effet, qui a facilité la grave méprise de l'auteur du catalogue du Louvre, et qui a pu même suggérer au faussaire l'idée première de sa supercherie.

En tout cas, il y a un rapprochement dont on ne saurait manquer d'être frappé. L'intaille du musée impérial et royal de Vienne, dont j'ai autrefois démontré ici même[1] la fausseté, est copiée d'après un original authentique, publié successivement par Gori et par Kopp; or, c'est exactement le cas du scarabée faux du Louvre. L'original d'où il dérive est reproduit à la fois dans les ouvrages de Gori et de Kopp;

[1] *Journal asiatique.*

à quelques pages seulement de distance, l'ouvrage de Kopp donne les gravures des prototypes de l'intaille apocryphe de Vienne et du scarabée faux du Louvre. L'on est autorisé à en induire que c'est à cette double source que les auteurs de ces deux fraudes ont pu puiser leurs éléments d'information, et que ces faussaires ne sont peut-être qu'une seule et même personne. Nous allons être justement ramenés du côté de l'Autriche par un incident imprévu qui formera le dernier épisode de ce petit historique.

IX.

Il y a en archéologie de singuliers hasards et des rencontres vraiment curieuses.

Sept ans après que j'étais arrivé à établir la fausseté du scarabée phénicien du Louvre, il me tombait entre les mains, de la façon la plus inattendue, un monument qui présente avec lui d'étroites affinités.

Au mois de mai 1883, mon ami, M. E. Senart, me soumit l'empreinte d'une pierre fine montée en bijou, sur laquelle étaient gravés des caractères inconnus dont on désirait avoir l'explication. J'y jetai un coup d'œil et je n'y distinguai d'abord, au milieu d'arabesques, que quelques signes bizarres, ayant l'aspect de lettres de fantaisie dont il n'y avait rien à tirer. Un examen plus approfondi ne tarda pas à me faire revenir sur cette première impression.

Quel ne fut pas mon étonnement quand je finis par reconnaître dans cette légende énigmatique la reproduction de la légende gravée sur les scarabées

IMPRIMERIE NATIONALE

du British Museum et du Louvre! Naturellement ma curiosité fut piquée au vif par cette constatation invraisemblable.

Ce bijou devenait un élément essentiel du problème qui m'avait occupé depuis si longtemps.

Je demandai aussitôt à M. Senart, qui s'empressa de me les fournir, les renseignements qu'il était possible de se procurer sur l'origine de cet objet.

Ils se réduisent malheureusement à peu de chose.

Le bijou dans lequel est monté la gemme en question est un bracelet d'or. C'est un bijou de famille appartenant actuellement à Mlle ***, qui a bien voulu, sur la demande de M. Senart, le mettre à ma disposition et m'autoriser à le publier.

J'en donne, ci-dessous, un dessin partiel reproduisant exactement la pierre, à la grandeur de l'original.



La pierre est une cornaline rouge, taillée en octogone allongé, plate, avec les bords rabattus en biseau.

Dans une sorte de cartouche central, entouré de traits imitant les caractères arabes, mais qui sont, je crois, de simples arabesques, est gravée la légende proprement dite. Elle se compose de huit caractères.

Il suffit de la comparer signe à signe avec celle de nos scarabées pour voir qu'elle lui est identique.

Seulement les caractères sont raides, étroits, beaucoup plus allongés, comme étirés.

De plus, ils offrent quelques anomalies. Ainsi, le *lamed* a perdu son crochet, et est réduit à une simple barre verticale; le *phé* a sa tête complètement bouclée et prend tout à fait en cet état la forme du *rech* qui le suit, etc.... L'*aleph* hors de ligne, de l'inscription originale, n'a pas été reproduit, comme on devait bien s'y attendre.

En examinant minutieusement le bracelet, je remarquai, derrière la monture de la pierre, une courte inscription en allemand, gravée sur l'or même, en caractères très fins et très petits :

12ter März $\overline{838}$ 12 3/4 m.

C'est évidemment une date : *12 mars 1838*, 12 3/4m; probablement d'après ce qui m'a été dit, la date et l'heure d'un événement de famille concernant une des personnes à qui le bracelet a appartenu. La première propriétaire était membre d'une grande famille magyare qui porte un nom illustre. L'on ignore à quel moment ce bijou est entré dans la famille. Selon une information qu'il est impossible de préciser, il aurait été donné autrefois par un pacha turc.

L'on peut au moins retenir de cette indication que la pierre existait déjà en 1838.

Qu'est-ce qui a pu guider le lapicide dans le choix de cette épigraphe?

Je ne serais pas surpris qu'il l'ait empruntée soit au volume des *Mines de l'Orient* cité précédemment, volume qui a été imprimé à Vienne en 1809, soit à l'ouvrage de Kopp, paru vingt ans plus tard. Les anomalies caractéristiques des lettres de la légende se retrouvent dans les fac-similés des *Mines de l'Orient* et de la *Palæographia critica.* Il est vrai de dire que ces deux fac-similés dérivent eux-mêmes de celui de Tassie.

Nous nous trouvons donc encore ramenés par ces faits vers la région où nous avions été conduits, par d'autres considérations, à chercher l'origine du scarabée faux du Louvre, et vers l'époque où ce scarabée a dû y être introduit.

Reste maintenant à expliquer comment il se fait que ce soit précisément le scarabée du British Museum, c'est-à-dire d'un monument déjà utilisé pour une supercherie par un lapicide peu scrupuleux, qui ait servi de modèle pour une reproduction peut-être innocente cette fois.

Est-ce là une pure coïncidence? Ne serait-ce pas le même lapicide qui aurait exécuté les deux reproductions, l'une partielle, l'autre intégrale, de ce monument depuis longtemps célèbre dans le monde des antiquaires, et aussi la fausse intaille du Musée de Vienne?

Je dois cependant faire remarquer que la légende de la cornaline, malgré la déformation systématique

qu'elle a subie par l'allongement exagéré des caractères, est incomparablement plus correcte et plus voisine de la légende originale que celle du scarabée faux du Louvre. De plus elle est gravée, non pas à l'endroit, comme sur celui-ci, mais à l'envers, c'est-à-dire de manière à fournir des empreintes dans le sens normal.

En tout cas, si je ne puis élucider ce dernier point, du reste secondaire, je crois avoir réussi à démontrer que le scarabée du Louvre est un monument absolument apocryphe et qui doit être banni de nos collections, au milieu desquelles il a trop longtemps fait tache.

II.

UN MONUMENT PHÉNICIEN APOCRYPHE

DU BRITISH MUSEUM.

Au mois de janvier 1884, en examinant les objets exposés dans les salles orientales du British Museum, je remarquai, dans la vitrine 103, un petit monument phénicien récemment entré dans les collections, et que je n'hésite pas à inscrire dans le catalogue déjà si riche des antiquités fausses, ou falsifiées, de la Syrie. Il porte les numéros d'immatriculation 6-27-83-2.

Voici la reproduction de ce monument d'après un moulage que le Dr S. Birch a bien voulu en faire exécuter à ma demande.



C'est une figurine de bronze mesurant 0m,063 de long, et représentant un quadrupède indéterminé, peut-être une biche. Les quatre membres inférieurs manquent, mais le reste du corps est intact. L'animal est traversé de part en part, du dos au ventre, par un trou indiquant qu'il devait être fixé par une tige ou une hampe sur un autre objet.

La figurine est parfaitement authentique. Mais ce qui ne l'est pas c'est une inscription phénicienne de cinq caractères qu'il porte gravée sur le flanc gauche et qui semble devoir se lire *Taryaton*, ou, mieux, *Gadyaton*.

𐤂𐤃𐤉𐤕𐤍

Gadyaton, littéralement « celui que Gad a donné », est un nom propre qui a une bonne physionomie sémitique et offre des répondants suffisants dans l'onomastique phénicienne. La première lettre, le *guimel*, a ici l'apparence d'un *tau* à barres croisées qui rappelle la forme du *guimel* sur une gemme publiée autrefois par M. de Vogüé[1]. Les lettres ont une raideur et une sécheresse qui trahissent une main moderne. Le burin a exfolié par places la pellicule d'oxyde antique et, malgré la précaution qu'on a eue de recouvrir le creux des traits avec une patine artificielle, l'on voit, çà et là, sur le bord des traits, des points brillants du métal mis à vif.

Il n'est pas douteux pour moi que l'épigraphe phénicienne a été ajoutée après coup par un faussaire désireux de donner à la figurine une plus-value commerciale.

Et, de fait, il y a réussi. Ce petit bronze, dans son état normal, aurait été bien payé avec une dizaine de francs. Orné d'une inscription phénicienne il va-

[1] *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 134, pl. VII, n° 36 : *Gadyah*.

lait largement la somme de cent francs moyennant laquelle il a été acquis.

La fraude a dû être exécutée en Orient même.

Le bronze a été rapporté de Syrie par M. Greville Chester qui l'a cédé au British Museum. La provenance indiquée est Tortose. Il serait intéressant de savoir de qui M. Greville Chester le tenait.

Cette indication mettrait peut-être sur la piste du faussaire.

III.

LE TAUREAU AILÉ DU ROI PHÉNICIEN YEHAUMELEK.

J'ai eu plusieurs fois l'occasion de constater, à propos des fraudes archéologiques de Palestine, que les faussaires syriens puisaient volontiers les éléments de leurs contrefaçons dans des trouvailles récentes, et que leurs produits, souvent marqués au coin de l'actualité, visaient des monuments originaux nouvellement signalés à l'attention des savants.

En voici un exemple inédit et pris sur un terrain autre que celui de la Palestine, mais voisin.

Je reçus, il y a quelques années, de M. Mordtmann, de Constantinople, une petite figurine de terre cuite, très joliment modelée et conservant encore des traces de dorure.



Elle représente un bœuf ou un taureau ailé, à moitié agenouillé. La figurine est creuse et façonnée

en forme de lampe antique. Au milieu du dos est un grand trou destiné à recevoir l'huile. Au sommet de la tête un plus petit trou, celui qui donne passage à la mèche, est disposé de telle sorte que la flamme brille entre les deux cornes, ce qui doit être d'un bel effet. La queue recourbée de l'animal sert d'anse pour tenir la lampe.

Le tout n'a pas trop mauvaise tournure.

Jusque-là, cependant, rien de bien extraordinaire.

Mais voici qui devient plus intéressant. Cette petite idole, qui semble à la fois une réminiscence du veau d'or et de l'animal symbolique de saint Luc, porte sur la cuisse droite et sur la cuisse gauche une double inscription phénicienne tracée dans l'argile avant la cuisson.

L'inscription phénicienne commence sur le flanc droit et se continue sur le flanc gauche. Elle se lit assez facilement.

𐤉𐤇𐤅𐤌𐤋𐤊

𐤁𐤍 𐤉𐤓𐤐𐤋

יחומלך בן ירפל

Yehaumelek, fils de Yirpel.

La figurine est parfaitement fausse; je puis le démontrer sans peine.

Le modeleur moderne a tout simplement copié le nom de *Yehaumelek*, roi de Byblos, dont la stèle découverte à Djebaïl, et récemment publiée par M. de Vogüé, avait fait quelque bruit en Syrie.

Le 𐤇 de *Yehaumelek* se retrouve sans peine, bien que le faussaire en ait dissocié les deux éléments constitutifs, de façon à en faire | et ∃.

Sur la stèle originale [1], assez fruste en cet endroit, le nom du père, ou plutôt du grand-père (*ben-ben*) du roi est très difficile à déchiffrer.

Le faussaire, embarrassé, comme l'ont été eux-mêmes les savants, l'a transcrit d'une façon fantaisiste, en se laissant influencer peut-être par l'existence du nom de lieu biblique ירפאל *Yirpeel.*

En outre, il n'a pas vu que le patronymique se composait de cinq lettres et non de quatre, et qu'il se terminait certainement par l'élément מלך *melek* [2].

Il n'a pris que les quatre premières lettres du groupe ..מלך et a négligé le *kaph* final, en interprétant les deux premières lettres frustes comme un *yod* et un *rech*, et le מ comme un *phé* :

Leçon de la stèle originale : 𐤊 𐤋 𐤌 𐤓 [3] 𐤀 [4]

Interprétation du faussaire : 𐤋 𐤐 𐤓 𐤉

Je n'ai jamais pu déterminer de quelle officine sortait au juste ce petit monument, dont l'exécution trahit une main beaucoup plus habile que celle qui a travaillé les poteries moabites.

[1] Voir la reproduction donnée dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, 1re partie, n° 1.

[2] L'on pense généralement qu'il doit se lire *Adommelek.*

[3] Paraît être un 𐤀 sur l'original.

[4] Paraît être un 𐤃 ou un 𐤓 sur l'original. Le faussaire y a bien vu également un 𐤓.

MATÉRIAUX

POUR SERVIR À L'HISTOIRE

DE

LA NUMISMATIQUE ET DE LA MÉTROLOGIE

MUSULMANES,

PAR M. H. SAUVAIRE.

DEUXIÈME PARTIE. — POIDS.

AVANT-PROPOS.

Une simple énumération des poids arabes, sans indication des valeurs qu'ils représentent dans notre système métrique, n'offrirait certainement aucun intérêt. Il nous faut donc tout d'abord chercher à évaluer les principaux poids *légaux*, qui ont servi, sauf en ce qui regarde leurs subdivisions, à former tous les autres. Ces deux poids sont le *derham* et le *metqâl*. Nous savons qu'ils sont entre eux :: 7 : 10. Il suffira par conséquent de déterminer la valeur du premier.

Pendant l'expédition française d'Égypte, une Commission, réunie à la Monnaie du Caire, avait trouvé pour le derham le poids de 3 gr. 0884. Plus tard, en 1845, une Commission égyptienne, organisée par ordre de Méhemet Ali, reconnut qu'il pesait 3 gr. 0898. « La Commission égyptienne, dit le savant astronome Mahmoud Pacha[1] (actuellement ministre), étant très compétente, et ayant eu à sa disposition plus de documents et de meilleures balances, nous ne pouvons pas

[1] *Le système métrique actuel d'Égypte*, Copenhague, 1872.

hésiter à admettre 3 gr. 0898 pour le poids définitif du derham. » C'est aussi le chiffre que j'ai adopté[1].

La valeur du derham une fois fixée, la proportion 7 : 10 :: 3,0898 : x nous donne pour le poids du metqâl *légal* 4 gr. 414.

Tels sont le derham et le metqâl dont il est question dans les ouvrages de jurisprudence musulmane des trois rites orthodoxes : hanafite, châfé'ite, hanbalite[2]. Je n'ose ajouter « et mâlékite », parce que les partisans de Mâlek avaient peut-être adopté pour ces poids d'autres valeurs que nous allons examiner. Le fait paraît hors de doute quant aux Almohades. Leur metqâl pesait 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$. Don V. Vazquez Queipo, dans son savant ouvrage *Essai sur les systèmes métriques et monétaires des anciens peuples*, lui reconnaît 4 gr. 729 et ajoute que ce metqâl existe encore en Algérie; il en est probablement de même dans les États Barbaresques. L'éminent métrologue espagnol, qui ignorait l'existence d'un autre metqâl légal de 4 gr. 414, devait négliger le reste de la fraction. Elle est néanmoins certaine *mathématiquement*, telle que je la présente, puisqu'elle nous est fournie par le rapport :: 14 : 15. Ce même rapport existe entre le derham légal de 3 gr. 0898 et celui en corrélation avec le metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$. Les médecins lui ont donné le nom de *darakhmy* (dans lequel on ne saurait méconnaître le mot grec δραχμή) et aussi celui de metqâl; quelques auteurs lui conservent même son nom de derham. Sous quelque appellation qu'il soit désigné, il ressort à 3 gr. 3105. C'est à cette *darakhmy* que se rapporte

[1] Il diffère cependant du poids attribué au *peso* ou derham par Bartholomeo di Pasi dans sa *Tarifa de pesi e mesure*, Venetia, 1521. D'après les valeurs que le métrologue vénitien donne aux ratls de Damas, du Caire, d'Alep, etc., en les comparant aux livres de Venise, Florence, Gênes, etc., le derham atteindrait à peine 3 grammes en moyenne. — Mahmoud Pacha démontre, dans un paragraphe spécial, que le derham n'a subi aucune altération en Égypte, au moins depuis le v[e] siècle de l'hégire jusqu'à présent.

[2] Le ratl *légal* ou de Baghdâd se compose de 128 $\frac{4}{7}$ derhams ou 90 metqâls et de 130 derhams ou 91 metqâls, suivant qu'on adopte l'évaluation d'En-Nawawy ou celle d'Er-Râfé'y.

le ratl *roûmy*[1] ou de l'Asie Mineure, composé de 12 onces de 8 *darakhmy*, et c'est celle-là même qui me paraît servir à la composition des poids et des mesures mentionnés dans l'Appendice aux Œuvres de Galien.

Nous nous trouvons donc en présence de deux systèmes légaux de poids, ayant pour base, l'un, le derham de 3 gr. 0898 et corollairement le metqâl de 4 gr. 414; l'autre, la drachme de 3 gr. 3105 en corrélation avec le metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$. Il n'est pas toujours facile de distinguer auquel de ces deux systèmes se réfèrent les auteurs musulmans.

Il existe encore d'autres metqâls; mais ils ne sont pas considérés comme légaux (*char'y*); tel est celui de Mesr, égal à 4 gr. 6347[2].

Les noms des poids et des mesures arabes sont en grande partie empruntés à la langue grecque, en usage dans l'empire byzantin lors de l'invasion musulmane. Ceux qui ont eu l'Arabie pour berceau, tels que le *nachch* et la *nawâh*, le *makkoûk*, le *qafîz* et le *djarîb*, par exemple, sont facilement reconnaissables.

Ce qu'il est parfois difficile de reconnaître, c'est si l'on a affaire à un poids ou à une mesure de capacité. Celle-ci, en effet, n'est représentée chez les Arabes, comme chez les Romains, que par son poids d'huile ou de vin.

J'appellerai aussi l'attention du lecteur sur l'extrême confusion causée par l'emploi d'un même terme pour désigner des valeurs différentes. Ainsi nous avons des *habbah*, des

[1] C'est la livre romaine de 317 gr. 808 ou de 96 drachmes. Une demi-livre trouvée à Beyrout (Voir *Catalogue général* de M. Chabouillet, n° 3190) pèse 157 grammes 51 centigrammes; la livre à laquelle elle correspondait pesait donc 315 gr. 02. Une livre romaine byzantine conservée au *British Museum* pèse 4995 grains anglais, soit 323 gr. 676. Mon savant ami M. L. Blancard a prouvé, dans un récent travail intitulé : *Sur les notations pondérales d'Avignon et de Bernay et la livre romaine*, que celle-ci n'était pas uniforme dans les provinces, et qu'elle y était généralement plus faible que la livre étalon de la région centrale, qui s'était elle-même affaiblie avec le temps.

[2] Ce chiffre n'est inférieur que de 0 gr. 01 à celui donné au metqâl du Caire par Ant. Rossetti (*Ragguaglio Universale dei pesi*).

qîrâts, des *dâneq*, etc., de différents poids. Les mots *derham* et *metqâl*, tout en désignant des poids, s'appliquent également à la monnaie d'argent ou d'or, à tel point que souvent on ne peut reconnaître s'il s'agit de celle-ci ou de ceux-là. J'ai donc dû pour certains termes renvoyer à la première partie de mes *Matériaux* (Monnaies) afin d'éviter des répétitions. Cette confusion, à laquelle les auteurs musulmans n'ont pas échappé, a été pour nos plus savants métrologues une source d'erreurs. Puissent les citations qui vont suivre jeter quelque lumière sur un sujet si obscur !

H. S.

Robernier, par Montfort (Var), janvier 1884.

Les poids sont rangés dans l'ordre de l'alphabet arabe et forment chacun un paragraphe spécial.

Il faut savoir que les poids dont on faisait usage au temps du Prophète étaient au nombre de dix : le *derham*, le *dînâr*, le *metqâl*, le *dâneq*, le *qîrât*, l'*oqiyah*, le *nachch*, la *nawâh*, le *ratl* et le *qentâr* (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 6-7[1]; S. de Sacy, traduction de l'arabe[2], p. 19-20.)

Le poids (*wazn*) est celui des habitants de la Mekke. *Ebn ʿOmar*[3].

Ce *hadit* ne concerne que les poids... visés par les décisions légales relatives au droit divin et non ceux dont on se sert dans les ventes et les affaires ordinaires de la vie.

[1] *Takieddin Al-Makrizi tractatus de legalibus Arabum ponderibus et mensuris ex codice Academiæ Lugduno-Batavæ*, etc., edidit Olaus Gerardus Tychsen. Rostochii MDCCC.

[2] *Traité des poids et mesures légales des musulmans*, traduit de l'arabe de Makrizi par A. I. Silvestre de Sacy, Paris, an VII.

[3] Mort en l'année 73 de l'hégire.

En disant : *le poids est le poids de la Mekke*, le Prophète a entendu spécialement le poids servant à peser l'or et l'argent, à l'exclusion de tous les autres poids; et cela signifie que le poids auquel se rattachent les droits de la *zakâh* (dîme aumônière) payable sur le numéraire est celui des habitants de la Mekke (Maqr., *Poids et mes.*, p. 2-3; S. de Sacy, traduction, p. 11 et 14). Voir aussi la même traduction de S. de Sacy, p. 16-19.

ابولوس *oboûloûs*, obole, en grec *ὀβολος*.

Se rencontre fréquemment avec l'orthographe vicieuse de اتولوس, ايبولوس, ابولس, اوبولوا et ابلو.

Obolus habet siliquas 3. (Appendice aux Œuvres de Galien[1], IV, p. 275.)

Obolas siliquis tribus appenditur (Saint-Isidore[2]).

Oûboûloû (sic), 1 $\frac{1}{2}$ dâneq. — Une *ouboûloû* est égale à 3 qîrâts (de 4 grains d'orge chacun). (Yohanna ebn Sérâfioûn[3], dans le *Canon* d'Avicenne[4].)

Oboûloûs. — (On lit dans) une copie *oboûlos*. — C'est, dit-on, un dâneq et demi et, suivant quelques-

[1] Œuvres de Galien, édition de Venise, 1550, t. IV, *Galeno falso ascriptus liber de ponderibus et mensuris*, etc.

[2] *Patrologiæ tomus LXXXII. Sancti Isidori Hispalensis tomi tertius et quartus. Caput XXV. De ponderibus.*

[3] Sur Yohanna ebn Sérâfioûn ou Jean fils de Sérapion, qui vécut jusque vers la seconde moitié du IXe siècle de l'ère chrétienne, voir Dr Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, t. I, p. 113-117. « Son *Keunnâch* ou Pandectes (auquel la citation est empruntée) n'est autre que ce que nous possédons en traduction sous le nom de Sérapion et avec le titre de *Practica* ou *Breviarium*. »

[4] Avicenne (Abou 'Aly el Hosayn ebn 'Abd allah ebn Sinâ), origi-

uns, un sixième de metqâl, ce qui fait 3 qîrâts [1]. D'autres disent que l'obole pèse 4 qìrâts [2] et d'autres, 10 habbah [3]. (Ez-Zahrâwy [4].)

L'obole (*oṭoûloûs*) est de 3 qìrâts. (Djirdjis ebn el-*hakîm* Yohanna el Motanayyeh [5], dans Escurial n° 844.) — L'obole égale 3 qîrâts. (El ʿAntary [6], *Kétâb aqrâbâdin*, dans Escurial n° 844.)

L'obole (*oyloû*, sic) est égale à 3 qîrâts [7]. (*Madjmoûʿah fi 'l hésâb* [8].)

naire de la Perse, né à Afchana, près de Bokhâra. Il naquit en 370 (980 de J. C.) et mourut en 428 (1037 de J.-C.) à Hamadân. Cf. Ebn Khallikân, trad. De Slane, p. 440 et suiv., et Dr Leclerc, *loc. laud.*, I, p. 466.

[1] Le metqâl ou *darakhmy* contient en effet 18 qîrâts de 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$.

[2] Le qìrât est dans ce cas considéré comme $\frac{1}{24}$ du metqâl-darakhmy et égale 0 gr. 1379375 (au lieu de 0 gr. 1859 $\frac{1}{6}$).

[3] On sait que le metqâl se divise aussi en 60 *habbah*; les 10 *habbah* en représentent donc le $\frac{1}{6}$, comme les 4 qìrâts.

[4] Abou'l Qâsem Khalaf ebn ʿAbbâs Ez-Zahrâwy (d'Ez-Zahrâ) mourut très probablement en l'année 404 de l'hégire (1013 de J.-C.). On peut consulter sur ce célèbre médecin le Dr Leclerc, *loc. laud.*, I, p. 437 et suiv. Le chapitre qu'Ez-Zahrâwy a consacré aux poids et mesures se lit dans un volume des *Simples* d'Ebn el Baytar, coté Gg 57 à la Bibliothèque nationale de Madrid. On le trouve aussi dans le n° 92 de la Bodléienne.

[5] Le Dr Leclerc ne fait mention ni de l'un ni de l'autre de ces médecins.

[6] On peut voir sur El ʿAntary (Abou'l Moayyad Mohammad ebn es-Sâïr? El Djazary (de la Mesopotamie), médecin savant et bon praticien, qui vivait au XIIe siècle de notre ère, la notice que lui a consacrée le Dr Leclerc, *loc. laud.*, t. II, p. 32. Hâdji Khalifah ne fait mention ni de lui ni de sa Pharmacopée.

[7] Ce qîrât étant, comme on le verra *sub verbo*, égal à 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$, il en résulte pour l'obole une valeur de 0 gr. 55175. Les 6 oboles composent la *darakhmy* ou 3 gr. 3105.

[8] Ce manuscrit sans nom d'auteur a été rapporté d'Afrique par

IMPRIMERIE NATIONALE.

ابينة *abînah.*

L'*abînah* [1] est la quantité qui peut être saisie avec l'index et le pouce (pincée). (Ez-Zahrâwy.)

أرزّة *areuzzah*, grain de riz.

Cf. 1re partie (*Monnaies*), p. 108 du tirage à part.

La *habbah* (du dînâr) égale quatre *areuzzah* [2]. — L'*areuzzah* est égale à deux (*sic*) grains de moutarde nouvellement cueillis [3]. (El Khawwâm [4], *Er-Résâlah ech-chamsiyah fî 'l qawâ'ed el hésâbiyah*, Bibl. nat., *ms. ar.*, n° 1133, A. f., fol. 25 r°.)

اساريون *Asârioûn*, en grec Ἀσσάριον.

Assarium id est As, habet drachmas 2. (Appendice aux Œuvres de Galien, *Ex libris Cleop.*, *De pond. et mens.*, IV, 276.) — As habet drachmas 2. (D°., *Aliter de eisdem*, IV, 276.)

M. le Dr Leclerc, qui m'en a très obligeamment communiqué les extraits dont je fais usage.

[1] On lit ابنية dans le ms. de la Bodléienne.

[2] L'areuzzah est égale par conséquent à o gr. 01839 $\frac{1}{6}$.

[3] La *Madjmoû'ah fî 'l hésâb* fait aussi l'areuzzah égale à 2 grains de moutarde sauvage. L'areuzzah étant le $\frac{1}{240}$ du metqâl de 4 gr. 414 = o gr. 01839 $\frac{1}{6}$. Si l'on admettait qu'elle fût le double du grain de moutarde, celui-ci devrait peser o gr. 00919 $\frac{7}{12}$, poids 12 $\frac{1}{2}$ fois plus grand que celui de o gr. 0007356 $\frac{2}{3}$, qui lui est attribué par Ed-Dahaby. D'après cet auteur il faut 6,000 grains de moutarde pour faire le poids du metqâl. Nous devrions donc lire 25 au lieu de 2.

[4] Son nom entier est 'Abd Allah ibn Mohammad el Khawwâm. J'ignore à quelle époque il vivait.

Asârioûn. C'est un metqâl, de même que la *darakhmy* et aussi l'*oliqy*[1]. (Ez-Zahrâwy.)

استار *estár,* du grec *σἶατήρ*, statère.

Stater pendit drachmas 4. Appellantque ipsum Tetradrachmon. (Appendice aux Œuvres de Galien, *Ex libris Cleopatræ, de mundiciis. De ponderibus et mensuris.*) — Stater pendit drachmas 4. Vocant autem et ipsum Tetradrachmon. (D°. *Aliter de eisdem.*)

Stater autem medietas unciæ[2] est, appendens aureos tres[3]. (Saint-Isidore, *De ponderibus.*)

L'estâr est égal à six derhams et deux dâneqs, ce qui fait quatre metqâls. (Jean, fils de Sérapion, dans le *Canon* d'Avicenne.)

Estâr — une copie porte *estârah.* — C'est (le poids de) six derhams et deux dâneqs ou, dit-on, (de) quatre metqâls, ou, dit-on encore, (de) six derhams et deux tiers de derham, ou, suivant quelques-uns, (de) quatre metqals et demi; d'après d'autres (il est de) quatre derhams *kayl* et, suivant d'autres encore, (de) six derhams *kayl* et deux cinquièmes de derham. Mais ce sur quoi les plus habiles et les plus savants médecins sont tombés d'accord, et ce que l'auteur regarde comme certain, c'est que l'estâr pèse quatre metqâls[4]. (Ez-Zahrâwy.)

[1] Le poids de l'*asârioûn* est donc de 3 gr. 3105. On remarquera qu'il n'est que la moitié de l'*assarium*.

[2] Saint-Isidore dit plus loin que l'once est composée de 8 drachmes.

[3] Il est à remarquer que 4 darakhmy de 3,3105 égalent 3 metqâls-dinârs de 4,414.

[4] Dans le chapitre qu'il a consacré aux poids et mesures, Ez-

Quarante *estâr* font un *manâ*. (*Kétâb el hâwy*[1], fol. 17 v°.)

Les différentes espèces de fils (*ghozoûl*) se vendent à l'*estâr*, comme l'*ebrisam* (la soie). (*Kétâb el hawy*, fol. 18 v°.)

L'*estâr*, six derhams et deux dâneqs. (Escurial 844[2], Djirdjis fils du *hakîm* Yohanna el Motanayyeh.) — L'*estâr*, six derhams et deux dâneqs. (D°, El ʿAntary.)

Estâr. Son poids est de quatre metqâls et demi[3] et, a-t-il été dit, de quatre metqâls. C'est là ce qui a été adopté après divergence. (*Menhâdj ed-deukkân*, ch. XXII[4].)

Zahrâwy entend presque toujours par metqâl la *darakhmy* ou drachme. On voit que son évaluation du statère est conforme à celle de Cléopâtre et de Saint-Isidore. La *darakhmy* pesant, d'après mes calculs (Cf. Eliyâ), 3 gr. 3105, on a pour cet estâr 13 gr. 242.

[1] Ce manuscrit se trouve à la Bibliothèque nationale sous le n° 1106, a. f. — L'auteur me paraît avoir écrit son livre vers la fin du ve ou au commencement du VIe siècle de l'hégire.

[2] Dans sa *Bibl. arabico-hispana*, Casiri donne à ce manuscrit le n° 839 et il le désigne *sans nom d'auteur*. Ce traité sur les poids et mesures, d'une belle écriture musulmane de l'époque des Mamlouks, contient, si je ne me trompe, deux extraits : l'un de Djirdjis, fils du médecin Yohanna el Motanayyeh, médecin lui-même sans doute, mais aussi inconnu que son père, et l'autre d'El ʿAntary et emprunté au *Kétâb aqrâbâdîn* (Pharmacopée) de ce médecin. Cf. notes 5 et 6 p. 373.

[3] Var. «quatre metqâls et un tiers».

[4] Je suis redevable d'une copie du chapitre XXII du *Menhâdj ed-deukkân* à l'extrême obligeance de M. W. Pertsch, le savant bibliothécaire en chef de la bibliothèque grand-ducale de Gotha, où le manuscrit existe en trois exemplaires sous les n°s 2005, 2006 et 2007. M. le Dr Leclerc a eu aussi la bonté de collationner cette copie sur le manuscrit de Paris. L'auteur, auquel notre savant compatriote

L'*estâr* équivaut à six derhams et demi et à quatre metqâls et demi[1]. (Commentaire du *Dorar el béhâr*[2], dans le *Reudd el mohtâr*[3], II, p. 76.)

L'*estâr* est égal à quatre metqâls et demi[4]. (*Tâdj*[5] d'El Djawhary, dans Ebn el Djyâb[6], Escurial 929, ancien 925 de Casiri.)

a consacré une notice dans son *Histoire de la médecine arabe* (t. II, p. 215 et suiv.), est désigné sous le nom d'Abou'l manâ ebn Nasr ebn Haffâd, vulgairement Ebn el 'Attâr, l'israélite, de la famille d'Aaron. Hâdji Khalîfah l'appelle (t. VI, p. 202) Abou'l Mounîry ebn Abi Nasr ebn Haffâd et dit qu'il était connu sous le nom d'*El Kôhen* el 'Attâr (il prenait sans doute le nom de *Kôhen* à cause de sa descendance d'Aaron). Ebn el 'Attâr composa le *Menhâdj ed-deukkân* au Caire, pour lui et pour son fils, en l'année 658 de l'hégire (Com. 18 décembre 1259).

[1] Nous n'avons plus ici l'évaluation de l'*estâr* des médecins, mais celle de l'*estâr* des jurisconsultes. Celui qui se compose de 6 $\frac{1}{2}$ derhams (de 3,0898 = 20 gr. 0837) entre vingt fois dans le ratl de Baghdâd de 91 metqâls ou 130 derhams (= 401 gr. 674) et l'estâr de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls (de 4 gr. 414 = 19 gr. 863) est compris vingt fois dans le ratl de Baghdâd de 90 metqâls ou 128 $\frac{4}{7}$ derhams (= 397 gr. 26). On verra que dans tous les ouvrages de jurisprudence musulmane il n'est question que de l'une ou de l'autre de ces deux évaluations, c'est-à-dire de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls ou de 6 $\frac{1}{2}$ derhams.

[2] Le *Dorar el béhâr* a pour auteur Chams ed-dîn Abou 'Abd Allah Mohammad ebn Yousef ebn Elyâs el Qonawy ed-Demechqy, qui mourut en 788 (1386 de J.-C.).

[3] Sur le *Reudd el mohtâr* et son auteur, voir 1re partie (Monnaies), p. 45 du tirage à part.

[4] Cf. note 1 ci-dessus.

[5] Hâdji Khalîfah ne fait pas mention de cet ouvrage. — Le grand dictionnaire composé par El Djawhary el Farâby, qui mourut à Naysâboûr en 393 (1003 de J.-C.), porte le titre de *Séhâh*.

[6] Abou Tâher Mohammad ebn 'Abd el 'Azîz ebn Yousef el Morâdy, connu sous le nom d'Ebn el Djyâb, vivait, d'après Casiri, dans le VIe siècle de l'hégire. L'auteur faisant mention de l'année 680 et, à propos de la mosquée de Cordoue, qui fut prise par Ferdinand III

L'*estâr* égale sept derhams et demi[1]. Tel est le poids (qu'Avicenne lui donne) dans le *Canon*. D'après les lexicologues, il équivaut à six derhams et un tiers. (Commentaire de l'*Ardjoûzah*[2].)

Un *estâr* est égal en poids à quatre metqâls et demi (*Qâmoûs*[3]). — On nomme ainsi parmi les poids, (celui de) quatre metqâls et demi. On dit : « J'en ai un *estâr* », ce qui signifie un poids de quatre metqâls et demi. Le commentateur dit que, dans le principe, on donnait le nom d'*estâr* au quarantième du *mann*[4]. (*Oqiânos*[5].)

L'*estâr* est égal à six derhams et demi. Vingt *estâr* font un ratl de cent trente derhams[6]. (*Moultaqa*[7], p. 141 et 150.)

en 1236 (634-635 de l'hégire), émettant le souhait qu'elle soit rendue à l'islamisme, nous paraît avoir vécu dans le VII[e] siècle de l'hégire, sous les Nasrides de Grenade. — Le titre de l'ouvrage d'Ebn el Djyâb est incomplet sur le manuscrit de l'Escurial. On peut y lire seulement : كتاب التقريب والت..لافادة المبتلى بصناعة الد....

[1] Peut être faut-il lire dans le texte « six derhams et demi ».

[2] Mohammad ebn Ismâ'îl écrivit son Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne en 788 (1386 de J. C.). Cf. D[r] Leclerc, *loc. laud.*, II, p. 272, et sur l'*Ardjoûzah*, voir même ouvrage, I, p. 472 et suiv. Ce poème en vers du mètre *radjaz*, comme son nom l'indique, eut plusieurs commentateurs; Hâdji Khalîfah en fait mention, t. I, p. 246.

[3] Madjd ed-dîn Mohammad ebn Ya'qoûb el Fîroûzâbâdy ech-Chîrâzy, l'auteur du *Qâmoûs el mouhît wa qâboûs el wasît*, mourut en l'année 817 (1414 de J.-C.).

[4] Le *mann* étant le double du ratl, on voit qu'il s'agit ici de celui de Baghdâd de 180 metqâls.

[5] Le titre complet de ce commentaire en turc du *Qâmoûs* est *El Oqiânos el basît fi 'l Qâmoûs el mouhît.*

[6] C'est le ratl de Baghdâd de 91 metqâls (= 401 gr. 674). Voir note 1, p. 377.

[7] Cf. sur le *Moultaqa el abheur* par Ibrâhim el Halaby, qui termina

L'*estâr* égale quatre metqâls et demi. (El Djabarty [1]; Ed-Dahaby [2].)

Les habitants de l'Orient ont divisé aussi leur ratl en vingt *estâr;* chaque estàr est de quatre metqâls et demi de leurs metqâls [3]. (Ms. ar. de la bibl. de l'Université de Gênes, F. 1. 8 [4].)

L'*estâr* est égal à quatre metqâls. — Sache ensuite que l'*estâr* est égal à quatre metqâls et demi, ce qui fait six derhams et trois septièmes de derham. — L'*estâr*, au poids de l'argent, équivaut à six derhams et trois septièmes et, au poids de l'or, à quatre metqâls et demi. Ce sur quoi sont d'accord les médecins qui ont conservé la tradition, c'est que l'*estâr* égale quatre metqâls. (*Madjmouʿah fi 'l hésàb*, 3e section : Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs.)

son ouvrage en l'année 923 (1517 de J.-C.), la 1re partie (Monnaies), p. 36 du tirage à part.

[1] Le cheikh Hasan el Djabarty a composé sur les balances un traité intulé : العقد الثمين فيما يتعلق بالموازين; ce manuscrit arabe existe à la Bibliothèque nationale sous le n° 985, supplément. La *Royal asiatic Society* a publié en mai 1878 une traduction de la partie relative aux poids et mesures.

[2] Moustafa Ed-Dahaby Châfé'ite composait son traité sur les poids et mesures en l'année 1272 de l'hégire (1856). On peut en voir la traduction dans le *Journal of the Roy. As. Soc.*, vol. XIV, part. 2.

[3] Ce passage est la preuve que le metqâl de l'Orient différait du metqâl de l'Occident, c'est-à-dire de l'Afrique et de l'Espagne.

[4] Le manuscrit a pour auteur le qâdy Abou 'Abd Allah ebn Mo'âḍ, ainsi qu'a bien voulu me le faire savoir le savant professeur M. Amari, sénateur du royaume d'Italie; c'est à son extrême obligeance que je dois la communication d'un extrait de ce manuscrit dont l'auteur m'est inconnu.

Voir aussi sous *Oqiyah*, ci-après, et sous *Qest*, dans la 3e partie des *Matériaux*, Mesures de capacité.

اسواه *asouâh.*

L'*asouâh*[1] est égale à six qîrâts. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne par Mohammad ebn Ismâ'îl.)

اقّة *oqqah*, pl. اقق *oqaq*, oque.

Le qentâr *mesry* contient 36 oques[2]; le qentâr *roûmy*, 44[3]. Le nombre des derhams de l'oque est invariablement de 400[4]. (El Djabarty.)

L'oque est égale à deux ratls et sept neuvièmes de ratl; d'où le qentâr se compose de 36 oques[5]. Toutefois il est de notoriété maintenant que l'oque égale deux ratls et trois quarts de ratl[6]. (Ed-Dahaby.)

اوقية *oqiyah*, once, en grec οὐγγια.

Uncia habet drachmas 8[7] quæ et Holcæ dicuntur.

[1] Peut-être faut-il lire النواة « la *nawâh* ».

[2] 36 × 400 = 14,400 derhams = 44 k. 493, 12.

[3] 44 × 400 = 17,600 derhams = 54 k. 380,48. C'est là le qentâr *istamboûly* (de Constantinople) et *roûmy* (grec). Celui du pays de Roûm ou Asie-Mineure, appelé aussi *roûmy*, est de 10,285 $\frac{5}{7}$ derhams = 31 k. 780,8.

[4] Soit 1 k. 235,92.

[5] 144 (ou le ratl mesry) × 2 $\frac{7}{9}$ = 400 derhams.

[6] L'oque ne serait plus ainsi que de 396 derhams, et elle aurait diminué de 1 p. 100. — A l'époque où écrivait le vénitien Bart. de Pasi, l'oque se composait, à Constantinople, de 400 derhams.

[7] Voir l'once du Roûm (Asie-Mineure), composée aussi de 8 darakhmy et égale à 26 gr. 484.

(Œuvres de Galien, IV, p. 275.) — Uncia apud Atticos continet drachmas 7, apud Italos drachmas 8. (D°, *De pond. et mens.*, IV, p. 276.) — Uncia habet drachmas 8. Scrupulos 24. Obolos 48. Lupinos 72. Siliquas 144. Æreos 384. Vocatur et alio nomine Tetrassaron Italicon, idest Quatrussis Italicus. (D°, Ex libris Cleop., *De pond. et mensuris*, IV, p. 276.) — Uncia habet drachmas 8. (D°, *Aliter de eisdem*, IV, p. 276.) — Uncia habet drachmas 8 (al. 7 ½). (D°, *De mens. et pond. veterinariorum.*) — Uncia habet drachmas 8. Scrupulos 24. (D°, Diosc., *De pond.*, IV, p. 277.)

Uncia..... constat drachmis VIII, id est scripulis XXIV. (Saint-Isidore.)

L'once, du temps du Prophète, était du poids de 40 derhams. (El Balâdory[1]; 1re partie, p. 64.)

Onqoch est une seule *oqiyah;* chacune d'elles est égale à sept metqâls[2]. — *On* est la même chose que *oqiyah.* (Jean fils de Sérapion, *Kennâch.*)

L'once (de Syrie, depuis Hems[3] jusqu'à El Djéfâr[4]) est de 40 et quelques à 50 (derhams). Chaque ratl

[1] L'auteur du *Livre des conquêtes* (édité par M. de Goeje) mourut entre les années 256 et 279 de l'hégire (871-893 de J.-C.).

[2] Faut-il croire que l'édition romaine du *Canon* d'Avicenne a omis les mots «et demi» après metqâls ou bien Jean, fils de Sérapion, avait-il sous les yeux un ouvrage grec donnant à l'once le poids de 7 drachmes «apud Atticos»? Comp. ci-dessus.

[3] L'ancienne Emèse, auj. Homs.

[4] Le Djéfâr est un canton sablonneux d'une étendue de sept journées de marche, entre la Palestine et l'Égypte. La première localité qu'on y rencontre en venant de la Syrie est Rafah, à une marche de Ghazzah.

(se compose de 12 onces. (El Moqaddasy[1], I, p. 240.)

L'once (du ratl) de la ville de Tunis est de 12 derhams[2]. (El Moqaddasy, I, p. 240.)

L'once est de quarante derhams *du poids de sept*, c'est-à-dire du poids de sept dînârs pesant dix derhams. (*Menhâdj*, Commentaire de la *Résâlah* d'Abou Mohammad ebn Abî Zayd[3], Bibl. de Madrid, Gg. 136[4].)

[1] Ce géographe achevait son ouvrage en l'année 375 de l'hégire (936 de J.-C.).

[2] Le ratl de Tunis aurait donc été à cette époque le même que celui de Mesr.

[3] Abou Mohammad 'Abd Allah ebn Abî Zayd, le Mâlékite, de Qayrawân, mort en l'année 389 de l'hégire (999 de J.-C.), est l'auteur d'un traité sur le droit musulman d'après le rite de Mâlek, célèbre sous le nom de *Résâlah ebn Abî Zayd.* Hâdji Khalîfah en fait mention, t. III, p. 358, et cite plusieurs commentaires de cet ouvrage. On en trouve une liste (t. VI de l'édition Flügel) dans le «Catalogue des livres principalement en usage dans les régions occidentales de l'Afrique» : elle donne les noms de vingt-quatre commentateurs, qui ont écrit 45 volumes sur cette *Résâlah.* Parmi les commentateurs figure l'imâm El Mandjoûr, dont l'ouvrage porte le le titre d'*El Menhâdj.* La Bibliothèque nationale de Madrid possède plusieurs manuscrits du *Menhâdj.* Gg. 135 porte cet en-tête : *Livre contenant le commentaire de la Résâlah de Mohammad* (sic) 'Abd Allah ebn Abî Zayd, de Qayrawân, appelé *El Menhâdj*, (c'est-à-dire) *Menhâdj ed-dâllah fî charh er-résâlah.* Gg. 35, 42 et 135 sont d'autres exemplaires et Gg. 46, d'une écriture maghrébine très soignée, avec tous les points-voyelles à l'encre rouge, m'a paru contenir le texte lui-même d'Ebn Abî Zayd. M. Aumer (*Cat. des mss. ar. de Munich*) donne, p. 67, l'année 385 comme celle de la mort d'Ebn Abî Zayd, et p. 120, l'année 389. Casiri dit qu'il mourut en 386.

[4] Gg. 135 ajoute : «Cela signifie que si tu prends ces 7 dînârs d'or et ensuite dix derhams de cet argent, puis que tu places ceux-ci dans un plateau et ceux-là dans l'autre plateau (d'une balance), l'un des plateaux ne penchera pas plus que l'autre. En voici l'explication :

Oqiyah. Elle pèse 11 derhams *kayl*[1], qui sont 8 metqâls de l'argent[2], et, en metqâls de l'or, sept metqâls et demi[3], car le metqâl est égal à un derham et demi *kayl*, ce qui fait deux derhams *dokhl* et trois habbah[4]. A la mesure, elle est égale à 9 metqâls[5]. (Ez-Zahrâwy.)

Les gens ont été unanimes à donner 12 onces au ratl; mais ils ont été en désaccord sur les valeurs des ratls et des onces et leurs poids.

L'once du ratl *roûmy* (de l'Asie Mineure) est de

Chacun de ces dînârs est (égal à) 72 grains (*habbah*) d'orge moyens et dans chacun de ces derhams il y a 50 grains et $\frac{2}{5}$ de grain d'orge moyens. Or le total des grains représentés par ces 7 dînârs est de 504 grains, et le total des grains contenus dans ces 10 derhams est également de 504 grains. »

[1] Ez-Zahrâwy est le seul, que nous sachions, à donner 11 derhams *kayl* à l'once. Peut-être faut-il voir là une erreur de copiste ou l'omission d'une fraction.

[2] Ces *metqâls de l'argent* pourraient être des *darahhmy*. 3,3105 × 8 = 26 gr. 484 ou l'once du Roûm; mais alors on n'aurait plus la parité avec les 7 $\frac{1}{2}$ metqâls de l'or.

[3] Les 7 $\frac{1}{2}$ metqâls de 4,414 = 33 gr. 105 représenteraient l'once du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams. A 1 $\frac{1}{2}$ derham *kayl* par metqâl, les 7 $\frac{1}{2}$ = 11 $\frac{1}{4}$ derhams *kayl*. Le derham *kayl* ressortirait à 2 gr. 942 $\frac{2}{3}$.

[4] Nous avons trouvé ailleurs pour le poids du derham *dokhl* (voir 1re partie) 2 gr. 207; mais nous ne savons que faire des trois *habbah*.

[5] Chez les Romains, la livre de mesure, *mensuralis*, se composait de 12 onces et 9 onces de mesure correspondaient à 7 $\frac{1}{2}$ onces pondérales (Cf. V. Queipo, *Syst. métr. des anc. peuples*, t. I, p. 508 et suiv.). Le passage d'Ez-Zahrâwy prouverait que l'once métrique se subdivisait elle-même en 12 metqâls ou drachmes et que 9 drachmes métriques correspondaient à 7 $\frac{1}{2}$ drachmes pondérales, c'est-à-dire de vin ou d'eau.

6 metqâls[1]. — L'once du ratl de Baghdâd est de 7 $\frac{1}{2}$ metqâls[2]. (Eliyâ, métropolitain de Nésibe[3], *Roy. As. Society*, juin 1877, p. 6 du tirage à part.)

El ʿAbbâs ayant été fait prisonnier à la bataille de Bedr (an II de l'hégire = 13 janvier 624 J.-C.), se racheta moyennant 100 onces (d'argent)[4] et paya pour la rançon de chacun de ses deux neveux et de son confédéré 40 onces. (Mawardy[5], éd. Enger, p. 77.)

A Melîlah (Maroc) l'once est égale à 15 derhams. (Quatremère, ms. ar., n° 580, dans les *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 543. — El Bekry[6], édition de Slane, texte arabe, p. 89.)

Fâs (Fez). Tous les comestibles tels que l'huile,

[1] 6 × 4 gr. 414 = 26 gr. 484. Comp. avec la note 7, p. 380.

[2] 7 $\frac{1}{2}$ × 4 gr. 414 = 33 gr. 105. C'est l'once du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams = 397 gr. 26. On remarquera que cette once est égale à 10 *darakhmy*.

[3] Elias Bar-Sinœus, archevêque de Nésibe, mourut le 7 mai 1049 de J.-C. Sa *dissertation* sur les poids et mesures se trouve dans le ms. ar. n° 114, a. f. de la Bibliothèque nationale; mais il y manque quelques chapitres. Un manuscrit plus complet existe à la Bibliothèque grand'-ducale de Gotha.

[4] L'once de la Mekke étant de 40 derhams, les 100 onces représentaient 4,000 derhams = 12 k. 359,2 soit, à raison de 0 fr. 22 le gramme, 2,719 fr. 024.

[5] L'auteur de الاحكام السلطانية, châfé'ite, mourut en l'année 450 de l'hégire (1058-1059 de J.-C.).

[6] Abou 'Obayd el Bekry rédigeait en l'an 460 de l'hégire (1067-8) sa notice sur l'Afrique septentrionale. Il mourut dans le mois de chawwâl 487 (oct.-nov. 1094). Le manuscrit se trouve à la Bibliothèque de Paris sous le n° 580 a. f. et aussi à Londres et à l'Escurial. M. de Slane a placé en tête de son édition une étude complète sur El Bekry, sa famille et son époque.

le miel, le lait et les raisins secs se vendent dans cette ville à l'once. (El Bekry-de Slane, texte arabe, p. 117.)

La même personne (Abou-Merwân el bâdji), qui le tenait d'Abou Bakr ebn Zohr lui-même, m'a dit qu'il était excessivement musculeux et fort, au point qu'il pouvait courber un arc pesant 150 livres de Séville, de 16 onces chacune et chaque once de dix derhams[1]. (De Gayangos, *The history of the Mohammedan dynasties in Spain*, vol. I, Appendix, VIII, Biographie d'Abou Bekr ebn Zohr[2] d'après Ebn Abî Osaybé'ah.)

L'once du ratl *mesry* est de 12 derhams, soit de 576 habbah[3]. (*Guide du Kâteb*[4], fol. 79 r°.)

[1] Devons-nous entendre par derham celui des médecins ou darakhmy de 3,3105? Nous aurons alors pour les 10 derhams 33,105 et pour les 16 onces ou le ratl 529 gr. 68. Les 150 ratls représenteraient ainsi 79 kil. 452. — Si nous attribuons au derham la valeur de 3 gr. 0898, l'once pèsera 30 gr. 898, et le ratl de 16 onces, 494 gr. 368; ce qui donnera pour le poids des 150 livres 74 k. 155,2.

[2] Ebn Zohr, le célèbre Averroès, mourut à Maroc à l'âge de près de 90 ans, en l'année 596 de l'hégire (1200 de J.-C.). — Ebn Abi Osaybé'ah, qui nous a donné les biographies des médecins arabes, mourut en 668 (1269-1270 de J.-C.) à Sarkhad, agé de plus de 70 ans.

[3] $\frac{576}{12}$ = 48 *habbah* (grains) pour le derham. Or, comme nous savons qu'il pèse 3 gr. 0898, nous en déduisons pour la *habbah* 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$. L'once du ratl mesry sera de 37 gr. 0776. — Dans sa *Description de l'Égypte*, Maqrizy nous apprend que de son temps le metqâl de Mesr pesait 24 qirâts et chaque qirât, 3 grains de blé (voir 1re partie, p. 46). En prenant pour le metqâl d'Égypte le poids tiré d'Ed-Dababy = 4 gr. 6347, nous aurons pour ce qirât 0 gr. 1931125 et pour la *habbah* ou grain de blé 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$, *comme ci-dessus.*

[4] Le *Guide du Kâteb* ou de l'écrivain du Ministère des finances.

L'once du ratl de Damas se compose de 50 derhams;

L'once du ratl d'Alep, de 40 derhams;

L'once du ratl *djarouy*[1], de 26 derhams;

L'once du ratl layty[2], de 16 $\frac{2}{3}$ derhams;

L'once du ratl ʿAlây (d'ʿAlâyah[3]), de 15 derhams;

L'once du ratl *harîry* (de la soie), de 10 derhams;

L'once du ratl *foûwy* (de Foûwah[4]), de 30 derhams;

L'once du ratl *moûmény*, de 14 derhams;

L'once du ratl mesry (de Mesr), de 12 derhams;

L'once du ratl de Qalyoûb[5], de Fayyoûm et *folfoly* (du poivre)[6], de 12 $\frac{1}{2}$ derhams;

ms. ar. de la Bibl. nationale, suppl. nº 1912, me paraît avoir été composé dans les dernières années du VIᵉ siècle de l'hégire. Voir ma traduction d'Eliyâ, p. 7 du tirage à part, note 10.

[1] *Gérouin* d'Abot de Bazinghem, *gerri* de Pegolotti, *zeroi* et *zerous* (avec la prononciation vénitienne) de De Pasi.

[2] Pegolotti l'appelle *levedi* et De Pasi, *laidin*.

[3] Sur ʿAlâyâ, ville de l'Asie Mineure, fondée par le sultan Seldjouqîde ʿAlâ ed-dîn sur le bord de la Méditerranée, voir Aboul' féda p. 380 et Ebn Batoutah, traduction Defrémery, II, p. 257. Ce voyageur nous dit que «c'est une grande ville située sur le rivage de la mer et habitée par des Turcomans. Des marchands de Mesr, d'Alexandrie et de la Syrie y descendent; elle est très abondante en bois que l'on transporte de cette place à Alexandrie et à Damiette, et de là dans tout le reste de l'Égypte». D'après Abou'l féda, Alâyâ est à deux journées au sud d'Antâlyâ (Satalie).

[4] Ville d'Égypte, dans l'intérieur, au nord de Damanhour et à l'est d'Alexandrie.

[5] Chef-lieu de la province de Qalyoubiyeh, au nord du Caire, de même que Fayyoûm est la capitale du Fayyoûm, au sud-ouest.

[6] Bien que le manuscrit porte *falafy*, je n'hésite pas à lire *folfoly*, d'accord avec El Djabarty.

L'once du ratl de Baghdâd, de 10 $\frac{1}{2}$ et $\frac{1}{3}$ (= 10 $\frac{5}{6}$) derhams[1];

L'once des ratls d'Osyoût, de Tahâ et de Tahtâ[2], de 83 $\frac{1}{3}$ derhams;

L'once du ratl *roûmy*, de 10 derhams;

L'once du ratl de Mahalleh[3], de 33 $\frac{1}{3}$ derhams;

L'once du ratl de Jérusalem, de 66 $\frac{2}{3}$ derhams[4];

L'once du ratl de Damiette, de 27 $\frac{1}{2}$ derhams. (*Guide du Kâteb*, fol. 129 r°.)

L'once est égale à 7 $\frac{1}{2}$ metqâls, ce qui fait 10 derhams et $\frac{5}{7}$[5]. (Djirdjis ebn el hakîm Yohanna el Motanayyeh.) — Sache que le ratl arabe se compose de 12 onces et l'once, de 10 derhams. C'est là le ratl de l'ʿIrâq[6]. — L'once est de 10 $\frac{1}{2}$ derhams[7]. — L'once

[1] 3,0898 × 10 $\frac{5}{6}$ = 33 gr. 4728 $\frac{1}{3}$ ou l'once du ratl de Baghdâd de 130 derhams (= 401 gr. 674).

[2] Osyoût, Tahâ et Tahta, dans le Saʿîd ou Haute-Égypte. Le célèbre Es-Soyoûty est originaire d'Osyoût, qu'on écrit aussi Soyoût.

[3] El Mahalleh, surnommée *el kebyreh* (la grande) est une ville de la province de Gharbiyeh, entre le Nil oriental et le Nil occidental.

[4] En multipliant 66 $\frac{2}{3}$ par 12, on obtient 800 derhams, chiffre identique à celui que De Pasi attribue au ratl de *Zafo cioè Rama* (Jaffa, c'est-à-dire Ramleh). Jaffa est le port commercial de la Palestine.

[5] En effet 4,414 × 7 $\frac{1}{2}$ = 3,0898 × 10 $\frac{5}{7}$ = 33 gr. 105. C'est l'once du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams; mais l'auteur continue ainsi : « et le ratl, à 129 derhams », ce qui est une erreur évidente. L'auteur aura voulu donner un chiffre rond.

[6] Si « c'est là le ratl de l'ʿIrâq », les derhams de l'auteur ne sont autres que des *darakhmy*, dont les 10 = 33 gr. 105. Nous avons déjà vu que telle est l'once du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams. Les expressions d'El ʿAntary nous permettent de déduire l'identité du ratl *arabe* et de celui de l'ʿIrâq.

[7] Cette once serait celle d'un ratl de 126 derhams que nous ne connaissons pas.

compte 24 *nawâh*[1]. (El ʿAntary, dans Escurial 844.)

Dans le *Kétâb el Djawâher*[2] (on lit) : ʿAbd el Haqq[3], s'appuyant sur (l'autorité d') ʿAbd Allah ebn Ahmad ebn Hanbal[4], a dit : Il m'a été raconté que ce (traditionniste) ayant mesuré le *meudd* du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue ! le trouva d'un ratl et un tiers de ratl. Moi-même, a-t-il ajouté, j'ai fait toutes les recherches possibles auprès de personnes dans le discernement desquelles j'avais une entière confiance, et toutes m'ont affirmé unanimement que le dînâr d'or à la Mekke était du poids de 82 *habbah* (grains) et $\frac{3}{10}$ de *habbah*, en grains d'orge pris au hasard (*motlaq*)[5]. Une fois cela établi d'une manière

[1] On verra *sub verbo* que la *nawâh* d'El ʿAntary = 1 gr. 1,035. L'once de 24 *nawâh* = par conséquent 26 gr. 484 ; c'est celle du ratl *roûmy* (de l'Asie Mineure).

[2] Hâdji Khalîfah fait (t. II, p. 642) cette mention : « *El djawâher eṯ-ṯamînah ʿala maḏhab ʿâlem el madînah* sur les principes dérivés du droit, par Abou Mohammad ʿAbd Allah ebn Nadjm ebn Châs, le Mâlékite, mort en 616. Il composa cet ouvrage dans le même ordre que le *Wadjîz* d'El Ghazzâly. Les Mâlékites l'étudient avec le plus grand soin à cause des nombreuses observations utiles qu'il renferme. » *El Djawâher* d'Ebn Châs est cité parmi les ouvrages de jurisprudence principalement en usage dans les contrées occidentales de l'Afrique ; voir Hâdji Khal., t. VI, p. 652, n° 177. Il se trouve à la Bibl. de l'Escurial, cf. Casiri, I, p. 473, n° 1170.

[3] Il est fait mention du qâdy ʿAbd el Haqq (ebn Ghâleb ebn Atiya) dans les Prolégomènes d'Ebn Khaldoun. Le savant traducteur de cet ouvrage dit qu'il était natif de Grenade, remplit les fonctions de qâdy dans la ville d'Alméria et mourut l'an 541 (1147 de J.-C). Cf. ci-dessous.

[4] Fils du fondateur du rite hanbalite. Il mourut en l'année 290 de l'hégire, âgé de 77 ans. Cf. Ebn Khallikân's *Dictionary*, I, p. 45.

[5] Le poids de 82 $\frac{3}{10}$ grains d'orge pour le dînâr se retrouve dans un passage de Maqrizy et est en corrélation avec le derham de 57,61

authentique, nous prenons sept dixièmes pour le poids du derham. Le poids du derham légal sera donc 57 *habbah*, $\frac{6}{10}$ de habbah [et $\frac{1}{10}$ de $\frac{1}{10}$ de *habbah*[1]], ainsi que cela est mentionné dans le *Djawâher*. Si maintenant on réunit 40 de ces derhams, on aura une once légale[2]. (Ebn el Djyâb[3], Bibl. de l'Escurial, ms. ar., n° 929, ancien 924 de Casiri, fol. 8 v°.)

Par conséquent vingt-et-un de ces derhams égalent dix des derhams légaux[4] et dix des derhams légaux équivalent à une de nos onces et un derham ou demi-dixième d'une once[5]. (Ebn el Djyâb.)

Or la monnaie d'or qui avait cours de son temps[6]

grains. Si l'on adopte le dînâr de 4 gr. 414 et le derham de 3 gr. 0898, ce grain d'orge pèsera 0 gr. 053633 $\frac{31}{823}$; si l'on prend au contraire le metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$ et le derham (darakhmy) de 3 gr. 3105, son poids sera de 0 gr. 05747 $\frac{2294}{5761}$.

[1] Les mots entre crochets doivent évidemment être rétablis; ils ont été omis par le copiste.

[2] En faisant le derham de 3 gr. 3105, on aurait pour l'once légale 132 gr. 42. L'auteur du *Kétâb el djawâher* dit ensuite que le ratl se compose de 128 de ces derhams, c'est à-dire de trois onces légales et un cinquième d'once. On aurait donc pour ce ratl 423 gr. 744, soit exactement celui du Maghreb, qu'Éliyâ fait de 96 metqâls (de 4 gr. 414) égaux à 137 $\frac{1}{7}$ derhams (de 3 gr. 0898).

[3] Sur Ebn el Djyâb, qui vivait, croyons-nous, au VII[e] siècle de l'hégire, voir 1[re] partie, p. 353, note 1, et ci-devant note 6, p. 377.

[4] $\frac{3{,}3105 \times 10}{21} = 1$ gr. 5764 $\frac{2}{7}$.

[5] 1 gr. 5764 $\frac{2}{7} \times 20 = 33{,}105 - 1{,}5764 \frac{2}{7} = 31$ gr. 5285 $\frac{5}{7}$. Comp. 1[re] partie, p. 355, note 2. Nous devons reconnaître toutefois que 16 de ces onces donneraient 504 gr. 4571 $\frac{3}{7}$, ratl que nous n'avons jamais rencontré.

[6] C'est-à-dire à l'époque où vivait Abou Mohammad 'Abd el Haqq ebn 'Atiyah, sur lequel on peut voir Casiri, t. I, p. 489 et t. II, p. 106 et 164; d'Herbelot, *Bibl. or.*, au mot *Athia*, et Hâdji Khalî-

et que frappaient les souverains almohades de son époque est précisément celle qui a cours actuellement[1]; c'est celle dont j'ai fait usage dans l'évaluation du poids du dînâr et que j'ai trouvée égale au dînâr de la Mekke, lors de mon expérimentation actuelle d'après les données du *Djawâher*. Quant à ce que dit ce (jurisconsulte), à savoir que le derham ayant cours dans le pays de l'Andalos se compose de 36 *habbah*, cela implique nécessairement qu'il entre de ce derham dans le dînâr d'or mentionné par lui deux derhams en poids[2]. Ce derham, nous ne l'avons pas vu en ce temps-ci, et il faudrait qu'un derham et $\frac{2}{5}$ de ce derham égalassent en poids le derham légal. . . ; il faudrait aussi que 13 $\frac{1}{3}$ de ces derhams fussent égaux à notre once[3] qui a cours actuellement et dont le poids en dînârs d'or est égal à 7 dînârs moins $\frac{1}{3}$ de dînâr. Or je n'ai jamais rencontré jusqu'à présent ce derham; celui que j'ai examiné est le derham de l'Andalos qui a cours dans le pays, dont le poids est

fah, V, p. 421. Ce dernier lui donne les noms d'Abou Bakr Mohammad ebn 'Abd el Haqq ebn Abì Bakr ebn Ghâleb ebn 'Atiyah de Grenade, et dit qu'il mourut en l'année 542 (Comm. 2 juin 1147). Cette date est confirmée par Ebn Bachkoûal, voir son كتاب الصّلة. nouvellement édité à Madrid par M. Fr. Codera.

[1] Sous les Nasrides de Grenade les pièces d'or atteignent le poids de 4 gr. 65 et même plus; une pièce de Mohammad IX (*Brit. Mus.*, II, p. 51, n° 177) pèse 4 gr. 73, tout comme des dînârs almohades, dont le poids théorique doit être considéré comme égal à 4 gr. 7292 $\frac{6}{7}$.

[2] $\frac{4{,}7292\frac{6}{7}}{2} = 2{,}3646\frac{3}{7}$ ou 1 gr. 5764 $\frac{2}{7}$ (voir note 4, p. 389) $\times 1\frac{1}{2}$.

[3] $2{,}3646\frac{3}{7} \times 13\frac{1}{3} = 31$ gr. 5285 $\frac{5}{7}$. Voir note 5, p. 389.

d'un tiers de dînâr et dont les vingt forment l'once de l'Andalos. (Ebn el Djyâb, fol. 6 r°.) Voir aussi sous *Ratl*.

Quant à ce que dit El Djawhary dans son *Tâdj*[1] : « Le *makkoûk*. . . ; l'once est égale à un estâr et un tiers d'estâr; l'estâr à quatre metqâls et demi. . . », bien qu'il n'y ait rien dans ces évaluations qui soit en contradiction avec le derham de la Mekke, ni avec la mesure de Médine, et que l'auteur ne les ait données que d'après ce qui avait cours de son temps dans son pays, il en ressort clairement que le rapport du derham au dînâr, dans son énoncé, est le même que le rapport du derham de la Mekke au dînâr de la Mekke; les *habbah*, dans l'un et dans l'autre, sont en plus petit nombre que ce qu'on a vu précédemment dans le *Djawâher* et dans le *fetwa* d'Ebn ʿAtiyah[2]; et le ratl qui a été mentionné se compose des derhams dont il a été fait mention, au nombre de 102 derhams et $\frac{6}{7}$ de derham[3]. (Ebn el Djyâb, fol. 5 r°.)

Année 721 (1321 J.-C.). *Chronique d'El Berzâly*[4] : Grande cherté dans le Hedjâz. A la Mekke et dans

[1] Il est à supposer que le copiste à écrit تاج au lieu de صحاح. Hâdji Khalifah ne fait pas mention du premier de ces titres comme appartenant à quelqu'un des ouvrages d'El Djawhary.

[2] Le *Kétâb el djawâher* fait le dînâr de la Mekke égal à 82, 3 *habbah* et le derham légal de 57, 61 *habbah*. Ebn ʿAtiyah donne au premier 72 *habbah* et au second 50 $\frac{2}{5}$ habbah.

[3] C'est là le ratl *roûmy* (de l'Asie-Mineure). En effet 4 $\frac{1}{2}$ metqâls $\times$ 1 $\frac{1}{3}$ = 6 metqâls pour l'once. 6 $\times$ 12 = 72 metqâls pour le ratl ou 102 $\frac{6}{7}$ derhams.

[4] El Berzâly mourut en 739 (1338-1339 de J.-C.).

ses environs, l'once de beurre atteignit le prix de 5 derhams. L'once en question est, à ce que je présume fort, celle de la Mekke, qui équivaut à 2 ratls *mesrys* et un demi-ratl[1], ou, suivant d'autres, à 2 ratls et $\frac{1}{3}$[2]. Mais le premier rapport est celui en usage aujourd'hui (vers 830 de l'hégire). Il se peut aussi que l'auteur ait eu en vue l'once syrienne, égale à 50 derhams[3]; mais cette hypothèse est très peu vraisemblable. (Fâsy[4]-Wüstenfeld, *Chroniques de la Mekke*, II, p. 314.)

12 onces font un ratl[5]. L'once est de 12 derhams (à Mesr). (Ebn Fadl Allah[6], *apud* Maqrîzy, *Traité des monnaies*, trad. de Sacy, p. 82.)

[1] 2 $\frac{1}{2}$ ratls mesrys = 1 kil. 112, 329.

[2] 2 $\frac{1}{3}$ ratls mesrys = 1 kil. 038, 1728.

[3] L'once de Syrie = 154 gr. 49.

[4] El Fâsy (Taqy ed-dîn Abou't-Tayeb Mohammad ebn Ahmad) mourut en l'année 832 (1428-1429), d'après Hâdji Khalîfah.

[5] Pour connaître le nombre des derhams contenus dans l'once d'une localité, il suffit le plus généralement de diviser le chiffre des derhams du ratl de cette localité par 12. Ex. : Ratl *mesry*, 144 derhams; once, 12. Ratl de Damas, 600 derhams; once, 50.

[6] Abou'l 'Abbâs Ahmad Chéhâb ed-dîn ed-Démachqy el 'Omary, connu sous le nom d'Ebn Fadl Allah, naquit en l'année 1300 de J.-C. et fit ses études à la fois à Damas et au Caire. Il mourut à Damas en l'année 1349 de notre ère (749 de l'hégire). Son encyclopédie, intitulée *Masâlek el absâr fi mamâlek el amsâr*, se compose de 27 volumes. Il s'en trouve quelques tomes dépareillés à la Bibliothèque nationale. Le tome III renferme les six premiers chapitres de la section géographique; ils sont consacrés à l'Égypte et aux diverses contrées de l'Asie. (Voir Reinaud, introduction à la géographie d'Aboul'l féda). Quatremère a donné une notice de cette partie dans le tome XIII du Recueil des notices et extraits. Le volume où elle se trouve occupe le n° 583 de l'ancien fonds arabe. Des extraits ont été également donnés par M. Amari dans sa *Bibl. arabo-sicula*; le savant

L'once de Damas équivaut à 4 onces du Maghreb[1]. (Ebn Batoûtah[2], trad. Defrémery, IV, p. 317.)

Il faut encore savoir que l'once légale n'est pas celle qui est en usage parmi les gens; celle-ci varie suivant les lieux, tandis que l'once légale est un poids fictif, sur lequel tout le monde est d'accord. (Ebn Khaldoûn[3], *Prolégomenes*, trad. de Slane, II, p. 61, et S. de Sacy, Chrest. arabe, II, p. 286.)

الأُوقِيَّة, qu'on écrit aussi الوُقِيَّة (est égale à) sept metqâls et à 40 derhams (*Qâmoûs*). C'est le poids de 7 metqâls; on donne aussi ce nom au poids de 40 derhams. On dit : « Cet objet pèse plus d'une once. » Elle est égale à 7 metqâls et aussi à 40 derhams. Voir *Makkoûk*. (*Oqiânos.*)

L'once est égale à un *estâr* et deux tiers d'estâr; l'estâr, à 4 $\frac{1}{2}$ metqâls[4]. (*Qâmoûs*, sous *Makkoûk*.)

professeur italien vient (1883) d'en publier un long extrait en arabe et en traduction sous le titre de *Al 'Umari. Condizioni degli stati cristiani dell' occidente.*

[1] En effet $4 \times 12\frac{1}{2} = 50$.

[2] Sur Ebn Batoûtah, qui voyagea de 1325 à 1349 de notre ère, voir la notice placée en tête du t. I de la traduction. — Le voyageur se retrouvait à Damas, après une absence de vingt ans, en 748 de l'hégire (1348 de J.-C.).

[3] Ebn Khaldoûn mourut en 808 (1406 de J.-C.).

[4] Sous *Oqiyah*, El Fîroûzâbâdy fait l'once, comme on vient de le voir, de 7 metqâls seulement, tandis que $4\frac{1}{2} \times 1\frac{2}{3} = 7\frac{1}{2}$ metqâls. En faisant, dans le premier cas, le metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$ et, dans le second, de 4 gr. 414, on obtient également pour l'once 33 gr. 105; ce qui est l'once du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams. Il est très probable que l'auteur du *Qâmoûs* s'est rappelé, à propos de l'once, le poids du metqâl de la Mekke, et, à propos du *makkoûk*, le metqâl de Baghdâd.

L'once, du temps du Prophète, était du poids de 40 derhams. (*Kanz* d'El ʿAyny[1], p. 88.)

L'once de l'argent (*feddah*) est de 40 derhams, ce qui est prouvé par ces paroles du Prophète : « Au dessous de 5 onces d'argent (*wareq*), il n'est point dû de *zakâh* (dîme aumônière) », comparées avec celles-ci : « Au dessous de 200 derhams, il n'est point dû de *zakâh;* mais quand la somme monte à 200 derhams, il est dû pour cela 5 derhams » ; il est donc certain que l'once est de 40 derhams[2]. (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 22 ; S. de Sacy, traduction, p. 36.)

L'once est égale à 7 metqâls $\frac{1}{3}$ et $\frac{1}{4}$[3] et à 11 derhams $\frac{1}{3}$ de derham et $\frac{1}{8}$ de derham[4]. (El Khawwâm, fol. 25 r°.)

Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs (*younâniyah*) : ...L'once est égale à 8 metqâls[5]. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb*, 3e section.)

[1] El ʿAyny, l'auteur du *Kanz*, ouvrage de jurisprudence musulmane d'après le rite hanafite, mourut en l'année 855 de l'hégire (1452 de J.-C.). — Dans les *Poids et mesures* de Maqrîzy p. 13 et la traduction de Sacy, p. 27, l'ancienne once est aussi évaluée à 40 derhams ; c'est d'ailleurs l'évaluation unanime des auteurs musulmans. « Quand la religion musulmane s'établit, l'once pesait 40 derhams ». (Maqrîzy.)

[2] Cf. la note précédente.

[3] Ou $7 \frac{7}{12}$ metqâls $= \frac{91}{12}$. C'est l'once du ratl de Baghdâd de 91 metqâls ou 130 derhams (= 401 gr. 674).

[4] L'auteur commet ici une erreur $\frac{130}{12} = 10 \frac{5}{6}$ ou $10 \frac{1}{2}$ et $\frac{1}{3}$. Son once de $11 \frac{11}{24}$ de derhams serait celle d'un ratl de $137 \frac{1}{2}$ derhams qui n'existe pas. — Le copiste aura écrit ثمن pour نصف.

[5] Il s'agit ici de la *darakhmy*, et nous aurons $3{,}3105 \times 8 = 26$ gr. 484 ou l'once du ratl *roûmy*.

L'once est composée de $7 \frac{1}{2}$ metqâls, qui font $10 \frac{5}{7}$ derhams[1].

L'once, au poids de l'argent, est égale à $10 \frac{5}{7}$ derhams, et, au poids de l'or, à $4 \frac{1}{2}$ (*sic*) metqâls[2]. — L'once de Mesr est de 12 derhams. (*Madjmoâ'ah fi'l hésâb*, 3e section.)

Sur les mesures et les poids légaux des Arabes : . . . L'once légale du Hedjâz se compose de 40 derhams. (*Madjmoâ'ah fi'l hésâb*, 4e section.)

Sache ensuite que l'*oqiyah*, ainsi qu'il résulte évidemment du langage de la plupart des lexicologues, est égale à 40 derhams. Elle paraît, suivant quelques-uns, s'appliquer aussi à sept metqâls et à un autre poids approchant. El Djawhary a dit : « L'*oqiyah*, dans les *hadît* (traditions), se compose de 40 derhams; il en était ainsi dans les temps anciens. Mais aujourd'hui, dans l'usage consacré par le public et adopté par les médecins pour leurs évaluations, l'*oqiyah* est un poids de dix derhams et cinq septièmes de derham. » El Djazary[3] a dit : « *El oqiyah* est le nom donné à 40 derhams. » — « L'*oqiyah* est de sept metqâls, a dit El Fîroûzâbâdy, et de 40 derhams. » — L'*oqiyah* est de 40 derhams, au dire d'El-Motarrézy[4], qui ajoute : « Chez les médecins, l'*oqiyah*

[1] Nous avons maintenant $7 \frac{1}{2} \times 4,414 = 10 \frac{5}{7} \times 3,0898 = 33$ gr. 105 ou l'once du ratl de Baghdâd de $128 \frac{4}{7}$ derhams.

[2] $4 \frac{1}{2}$ est sans doute une erreur de copiste et il faut lire $7 \frac{1}{2}$ comme dans l'alinéa précédent.

[3] El Djazary (Abou Ishâq Ibrahim ebn Ahmad) est mentionné par Hâdji Khalifah, qui cite plusieurs de ses ouvrages.

[4] Abou'l Fath Nâser (ed-din) ebn 'Abd es-Sayyed ebn 'Aly el Mo-

pèse dix metqâls (lisez *derhams*) et $\frac{5}{7}$ de derham.» Dans le *Kétâb el ʿAyn*[1] (on lit) : «L'*oqiyah* est un des poids servant à peser les corps gras; elle est égale à 7 metqâls.» Je dis : il est donc évident que le nom d'*oqiyah*, depuis les temps anciens, se donnait d'une manière générale à 40 derhams, et par derham l'on entendait évidemment celui en usage du temps du Prophète, bien qu'un autre soit admissible. (Mohammad Bâqer[2], Bibl. de Berlin, Sprenger n° 1913, fol. 5 r°-v°.)

L'once est un demi-sixième de ratl. (El Djabarty, *Roy. as. soc.*, mai 1878.)

L'*oqiyah* se compose de dix derhams et, suivant quelques-uns, de douze derhams. (Sur une feuille de garde du n° 1014, supplément arabe de la Bibiothèque nationale, communiquée par M. le Dr Leclerc.)

tarrézy mourut en l'année 610 (1213-1214 de J.-C.). Il était originaire du Khârezm. Cf. Ebn Khallikân, III, p. 523.

[1] Le *Kétâb el ʿAyn* est un ouvrage de lexicologie généralement attribué à Khalîl ebn Ahmad, le grammairien, mort en l'année 175 (791-792 de J.-C.). Voir Hâdji Kkalîfah.

[2] Mohammad Bâqer ebn Mohammad Taqy Akmal [ed-dîn] a vécu vers la fin du XIe siècle de l'hégire. Il composa son ouvrage généalogique sur les ʿAlides en l'année 1076. Sa dissertation sur les poids et mesures comprend 16 feuilles in-8°, chaque page 11-14 lignes. L'écriture en est persane tout moderne, assez grande et lisible, sans voyelles. L'ouvrage est divisé en 7 *moqqadamèh* et 2 *fasl*. — Je dois les renseignements qui précèdent à l'extrême obligeance de M. le professeur Guill. Ahlwardt de Greifswald. Ce savant orientaliste a eu la bonté de me faire parvenir une copie complète du manuscrit et de la collationner lui-même. — Mohammad Bâqer, en sa qualité de Persan, était chiʿite.

Poids d'une demi-once en verre de ma collection = 15 gr. 260[1].

Voir aussi sous *Ratl* et, à la fin de cette partie, le *Tableau de différentes onces*.

اولسطور *olostoûr.*

L'*olostoûr* est égal à deux darakhmy et demie[2]. (Ez-Zahrâwy.)

اولويوس *olouyoûs.*

Voir sous *Bâqélâh.*

اوليقى *olîqy,* en grec ὁλκή.

Drachma, quæ et Holca etiam cognominatur. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, 275.) — Voir aussi sous *Darakhmy.*

Atîqy (*sic*), — dans une copie (on lit) *oliqy.* C'est le poids d'un metqâl, comme la *darakhmy;* ce qui fait 6 oboles. (Ez-Zahrâwy.) — Voir aussi *Asârioûn.*

اون *oûn,* اونقوش *oûnqoûch;* once.

Oûnqoûch est une *oqiyah;* chacune d'elles est égale à 7 metqâls[3]. — *Oûn* est une *oqiyah.* (Yohanna ebn Sérâfioûn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

[1] Cette rondelle en verre, qui porte l'inscription نصف اوقية, semble avoir subi quelque altération par suite de son séjour prolongé dans la terre.

[2] Soit 8 gr. 27625.

[3] Les 7 metqâls de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$ = 33 gr. 105, ou 10 $\frac{5}{7}$ derhams de 3,0898, ou bien encore 7 $\frac{1}{7}$ metqâls de 4 gr. 414, et enfin 10 darakhmy, de 3,3105.

Oûn. C'est l'*oqiyah.* (Ez-Zahrâwy.)

ايلو *Oyloû.*

Voir ابولوس.

بابوسنة *bâboûsanah.*

Bâboûsanah. Il représente deux darakhmy [1]. (Ez-Zahrâwy).

باطرينمون *bâtarînamoûn.*

Bâtarînamoûn. C'est une *darakhmâ* (*sic*). (Ez-Zahrâwy.)

باقلاة *bâqélâh;* باقلة *bâqélah;* (باقلاية [2] *bâqélâyah* et باقلانه *bâqélânah*).

La *bâqélâh* de Mesr est égale à 4 *châmoûnah* [3]. — La *bâqélâh* grecque (*younâniyeh*) égale 2 *châmoûnah* et 2 oboles [4]. (Yohanna ebn Sérafioûn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

[1] Soit 6 gr. 621.

[2] On voit que ce mot est orthographié de différentes manières. On le trouve encore écrit باقلى (que M. Clément Mullet prononce *bâqaly*) dans Ebn el 'Awwâm. « الفول la fève est الباقلى » dit l'auteur du كتاب الفلاحة. S. de Sacy prononce *baqilla* dans sa traduction d''Abd el Latîf, p. 408. A la page 95 il remarque que c'est l'équivalent arabe du قيامس اليونانى *κύαμος ἑλληνικός*. El Moqaddasy, édition de Goeje, p. 31, donne باقلّى (B باقلا) comme synonyme de فول. On lit dans l'Appendice aux Œuvres de Galien, Diosc., *De mens et pond.*, IV, p. 277 : « Fabæ ægyptiæ magnitudo pendit obolum et semis ».

[3] On va voir que la *bâqélâh* de Mesr = 2 gr. 207 : il en résulte pour la *châmoûnah* un poids de 0 gr, 55175, lequel est aussi celui de l'obole. Voir note 7, p. 373.

[4] 0 gr. 55175 × 2 = 1,1035.

Bâqélâh, en grec ancien, est le tiers d'un metqâl, soit six qîrâts[1]. On l'appelle aussi *Oloûyoûs*. La (bâqélâh) de Mesr est égale aux deux tiers d'un metqâl, ce qui fait douze qîrâts[2]. Celle d'Alexandrie est la moitié d'un metqâl, soit neuf qîrâts[3]. (Ez-Zahrâwy.)

La *bâqélâh* est de trois sortes : grecque (*younânieh*), alexandrine et *mesriyeh*. La grecque comprend 24 grains d'orge[4]; celle d'Alexandrie, 9 qîrâts, et celle de Mesr, 48 grains d'orge[5]. (Djirdjis ebn el hakîm Yohanna el Motanayyeh.) — La *bâqélâh* est égale à un metqâl[6]. (El ʿAntary, Escurial, 844.)

La *bâqélâh*[7] prise en général (*waqf*[8]) pèse un tiers

[1] $0{,}1839\,\frac{1}{6} \times 6 = \frac{3{,}3105}{3} = 1{,}1035$. C'est la bâqélâh *yoûnâniyeh* de ci-dessus.

[2] $0{,}1839\,\frac{1}{6} \times 12 = \frac{3{,}3105 \times 2}{3} = 2$ gr. 207.

[3] $0{,}1839\,\frac{1}{6} \times 9 = \frac{3{,}3105}{3} = 1$ gr. 65525.

[4] $\frac{1{,}1035}{24} = 0$ gr. $04597\,\frac{11}{12}$.

[5] 0 gr. $04597\,\frac{11}{12} \times 48 = 2$ gr. 207. Voir note 2 ci-dessus.

[6] El ʿAntary ne dit pas de quelle bâqélâh il entend parler. Un metqâl-darakhmy = 3 gr. 3105. On va voir que le commentateur de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne donne cette même valeur à la bâqelâh; mais il fait la darakhmy égale à deux metqâls! Il est à supposer que l'un et l'autre auteurs ou leurs copistes ont omis la fraction ($\frac{1}{3}$?) avant metqâl. Un peu plus loin El ʿAntary s'exprime ainsi : « La *habbah* de la *bâqélah* grecque (*roûmiyeh*) égale 6 qìrâts, la *habbah* du *bâqélah* (*sic*) *mesry*, 12 qìrâts; la *habbah* du bâqéla d'Alexandrie, 9 qìrâts ». Il est évident que le mot *habbah* a ici le sens d'« unité ». On le trouve avec la même signification dans Ebn el Djyâb, Escurial, 929.

[7] Le n° 2005 écrit *bâqélâyah* et le n° 2007, *bâqélânah*.

[8] Au lieu de *waqf*, le ms. 2006 porte *motlaqan*; les deux expressions sont par conséquent synonymes.

de metqâl; la *bâqélâh* de Mesr est égale à deux tiers de metqâl, soit douze qîrâts; la *bâqélâh* d'Alexandrie égale un demi-metqâl, ce qui fait neuf qîrâts; la *bâqélâh* grecque (*roûmiyeh*) pèse [1] *châmoûnâ;* le *châmoûnâ*, un gramme et demi [2]; et le gramme, un quart de derham et deux dâneqs [3]. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

La *bâqélât* (*sic*) égale un metqâl [4]. (Commentaire de l'*Ardjoûzah.*)

La *bâqélah* de Mesr égale deux tiers de derham; celle d'Alexandrie, un demi-derham [5]; la bâqélah grecque (*younâniyeh*), six qîrâts; la *bâqélah* de Mesr, douze qîrâts. — La bâqélah grecque (*younâniyeh*) est égale à 24 grains d'orge; celle de Mesr, à 48 grains d'orge [6]. (*Madjmoû'ah fi'l hésâb.*)

[1] Le nombre des *châmoûnah* a été omis ou peut-être l'auteur n'a-t-il voulu exprimer qu'une *châmoûnah*.

[2] Le gramme (*gharâma*) pesant 1 gr. 1035 (voir *sub verbo*), on a pour le poids de cette *bâqélâh* 1 gr. 65525 (en supposant que l'auteur n'a entendu exprimer qu'une *châmoûnah*). C'est la *bâqélâh* d'Alexandrie d'Ez-Zahrâwy et de Djirdjis. On remarquera que l'auteur emploie l'expression *roûmiyeh* qui signifie grec-byzantin, tandis que *younâniyeh*, litt. « ionienne », s'entend du grec ancien. Nous devons faire observer que le poids de la *châmoûnah* diffère ici de celui que nous avons trouvé ci-devant, note 3, p. 398. La valeur de 1 $\frac{1}{2}$ gramme lui est aussi donnée par Ez-Zahrâwy. Y aurait-il la grande et la petite *châmoûnah?*

[3] Le derham se subdivisant en 6 dâneqs, on doit croire que l'auteur avait écrit « un tiers de derham ».

[4] Cf. note 6, p. 399.

[5] L'auteur emploie évidemment « derham » pour « darakhmy ». Les valeurs sont identiqnes à celles trouvées ci-dessus.

[6] Il résulte de ces deux dernières évaluations exprimées en termes différents par rapport aux précédentes que le grain d'orge égale 0 gr. 04597 $\frac{11}{12}$. Voir note 4, p. 399.

بندقة *bondoqah*, noisette.

La *bondoqah* équivaut à une *darakhmy*. (Yohanna ebn Sérâfioûn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

Bondoqah. C'est le poids d'un metqâl, comme la *darakhmy* exactement. (Ez-Zahrâwy.)

La *bondoqah* égale, chez les uns, un derham, et chez les autres, un metqâl et deux tiers[1]. (Djirdjis.) — La *bondoqah* égale une *darakhmy*. (El ʿAntary, Escurial 844.)

La *bondoqah* est un metqâl. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

La *bondoqah* pèse un derham, suivant ce qu'ont mentionné d'autres médecins, ou, a-t-il été dit, un metqâl. — La *bondoqah* pèse une *darakhmy*. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

Bondoqah... se dit aussi d'une manière générale d'un derham; quelques médecins l'égalent à un metqâl et d'autres, à quatre dâneqs[2]. (*Dictionary of technical terms*, édition Sprenger, I, p. 142.)

بهار *beuhâr.*

Mohammad, fils d'El Qasem, agent d'El Hadjdjâdj, trouva dans une maison de Moultân 40 *beuhâr* d'or. Le *beuhâr* vaut 333 *mann*, et le *mann* 2 *ratls*[3].

[1] Ainsi qu'on le voit, tous les médecins sont unanimes à donner à la *bondoqah* le poids d'un derham, d'un metqâl et d'une *darakhmy*, c'est-à-dire de 3 gr. 3105. Une seule évaluation lui attribue 1 $\frac{2}{3}$ metqâl = 5 gr. 5175 et peut-être 1 metqâl ou bien $\frac{2}{3}$.

[2] Les 4 dâneqs pourraient égaler $\frac{2}{3}$ de metqâl (darakhmy ou derham). Il faudrait peut-être entendre ainsi l'évaluation de Djirdjis.

[3] En sa qualité de fonctionnaire, Ebn Khordadbeh ne peut avoir

(Ebn Khordadbeh[1], texte et traduction publiés par M. Barbier de Meynard, p. 57 et 178.)

Le mot *beuhâr* est synonyme de *qentâr*. (El Moqaddasy-de Goeje, I, p. 31.) — Ils (les habitants de l'Arabie) ont le *beuhâr*, qui est égal à 300 ratls[2]. (El Moqaddasy-de Goeje, I, p. 99.)

Beuhâr. Chose servant à peser; (le *beuhâr est*) *égal à 300 retls*, — cette évaluation a été donnée par El Farrâ[3] et Ebn el Aʿrâby[4]. On rapporte d'après ʿAmr ebn el ʿÂs qu'il a dit qu'Ebn es-Saʿbah, c'est-à-dire Talhah ebn ʿObayd Allah[5] laissa en mourant cent *beuhâr*, chaque beuhâr contenant 3 qentârs, d'or et d'argent. Il en a donc fait un récipient. « Je pense, a dit Abou ʿObayd, que c'est un mot non arabe et je le crois copte. » — *ou à 400* — retls;

en vue que l'un des deux ratls de Baghdâd. Admettons celui de 130 derhams : nous aurons pour le *beuhâr* 260 × 333 = 86,580 derhams = 267 kil. 514,884. Les 40 *beuhâr* d'or = 11700 kil. 595,36 soit à raison de 3 fr. 44 cent. le gramme, 40,250,048 fr. 04 cent.

[1] Ebn Khordadbeh (Abou'l Qâsem ʿObayd Allah ebn ʿAbd Allah) naquit dans les premières années du IIIe siècle de l'hégire. Il jouit de la faveur du khalife El Moʿtamed (256-272). Il composa entre les années 240 et 260 de l'hégire (854-874 de J.-C.) son *Livre des routes*, dont nous devons le texte imprimé et la traduction à M. Barbier de Meynard, de l'Institut.

[2] En donnant avec El Moqaddasy 200 derhams au ratl de Médine, on n'aurait pour le poids du *beuhâr* que 60,000 derhams.

[3] El Farrâ, célèbre grammairien, mort en 297 de l'hégire.

[4] Ebn el Aʿrâby (Mohammad ebn Zyâd) de Koûfah mourut en l'année 231.

[5] C'est ainsi qu'il faut lire dans la 1re partie, p. 245. Talhah ebn ʿObayd Allah avait pour mère Es-Saʿbah du Hadramaut, fille d'ʿAbd Allah ebn Mâlek. Il fut un des premiers convertis à l'islamisme et mourut en l'année 36 de l'hégire. Cf. *Osod el ghâbah*, III, p. 59-62.

— *ou à 600* — retls, d'après Abou ʿAmr; — *ou à 1,000* — retls. — *Il désigne aussi*, — dit-on, — *la demi charge* (*ʿedl*) — qu'on met sur un chameau — *contenant 400 retls*, — dans le langage des habitants de la Syrie[1]. El Azhary[2] cite les deux opinions d'El Farrâ et d'Ebn el Aʿrâby, d'après lesquelles le beuhâr égale 300 retls. Ebn el Aʿrâby a dit : « Le *modjallad* (quantité de charge dont la mesure et le poids sont connus) est de 600 retls. » Ce qui indique pour El Azhary que le (mot) *beuhâr* est arabe pur. El Qotayby (Ebn Qotaybah? [3]) s'exprime ainsi : « Comment laisser dans chaque 300 retls trois qentârs? Mais au contraire le beuhâr est la charge (*heml*) ». . . . Puis il ajoute : « Il laissa 100 charges, pesant chacune trois qentârs. Le qentâr pèse 100 retls. Conséquemment chaque charge pesait 300 retls. » (*Qâmoûs* et *Tâdj el ʿaroûs*.)

Mohammad ebn Yousouf Taqafy (mort en l'année 91 de l'hég.) trouva dans la province de Sind 40 *beuhâr* d'or; et chaque beuhâr comprend 333 mann[4]. (Quatremère, ms. ar. n° 583 (Ebn Fadl Allah), *Notices et extraits des mss*, t. XIII, p. 173.)

[1] 400 ratls de Syrie = 240,000 derhams = 741 kil. 552. Ce qui est beaucoup trop pour la charge du chameau et à plus forte raison pour la demi-charge.

[2] El Azhary (Abou Mansoûr Mohammad ebn Ahmad) el Harawy, philologue célèbre, né en 282, mort à Hérât en 370 de l'hégire (981 de J.-C.).

[3] Ebn Qotaybah (ʿAbd Allah ebn Moslem) est un des plus célèbres philologues parmi les Arabes. Ebn Khallikân et Abou'l Féda placent sa mort en 276.

[4] Voir la note 3, p. 401.

ʿAmr ebn el ʿÂs (le conquérant de l'Égypte) laissa en mourant 70 *beuhâr* de dînârs. Le beuhâr est une peau de taureau de la contenance de deux ardebs mesrys[1]. (Maqrîzy, *Description de l'Égypte*, II, p. 301.)

بومس *boûmos.*

Il représente deux qîrâts[2]. (Ez-Zahrâwy.)

بيعة *bayʿah.*

La *bayʿah* de la soie est égale à 10 ratls mesrys.

La *bayʿah* de l'ambre (*ʿanbar*) est de même égale à 10 ratls mesrys[3]. (*Guide du Kâteb*, f° 129 v°.)

تامقسقطا[4] *Tâmaqsaqtâ.*

Tâmaqsaqtâ. Il équivaut à trois metqâls[5]. (Ez-Zahrâwy.)

Tâmaqsaqtyâ est trois metqâls. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

[1] En adoptant pour l'ardeb mesry le poids fourni par El Djabarty (96 *qadh* de 442 $\frac{6}{7}$ derhams) 131 kil. 360,64, ou celui donné par le Reudd el mohtâr (96 *qadh* de 445 $\frac{5}{7}$) 132 kil. 208,128, on a dans le premier cas 262 kil. 721,28 pour les 2 ardebs, et dans le second 264 kil. 416,256. L'un et l'autre chiffres ne sont pas trop éloignés de celui que nous avons trouvé note 3, p. 401, et qui est de 267 kil. 514,884.

[2] 2 qîrâts = 0 gr. 3678 $\frac{1}{3}$.

[3] 10 ratls mesrys = 4 kil. 449,312.

[4] Ce nom est écrit تامقسقطيا n° 2005, بامقسطيا n° 2006, et تامقسعطبا n° 2007 du *Menhâdj ed-deukkân*, ms. de Gotha; تامقسطيا ms. de Paris. Ce poids étant placé sous la lettre ت ne peut avoir qu'elle comme initiale.

[5] 3 metqâls-darakhmy = 9 gr. 9315.

ترمسة[1] *teurmeusah*, lupin.

Lupinus habet siliquas 2. (Appendice aux Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, et *aliter de eisdem.*)

La *teurmeusah* équivaut à 2 qîrâts[2]. (Djirdjis ebn el hakim Yohanna el Motanayyeh, Escurial, 844.)

La *teurmeusah*. Tâbet[3] a dit qu'elle avait le poids de 8 grains d'orge. (*Madjmouʿah fi'l hésâb.*)

تمرة *tamrah*, datte.

Tamrah. Elle représente un metqâl et demi[4]. (Ez-Zahrâwy.)

Tamrah, c'est-à-dire un metqâl et demi. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

ثانو[5] *ṭânou.*

Tânou. Il correspond à six *darakhmy*, c'est-à-dire six metqâls[6]. (Ez-Zahrâwy.).

[1] Le *θέρμος* des Grecs $= \frac{2}{3}$ de l'obole.

[2] Le qîrât de l'auteur étant de 4 grains d'orge, le lupin = 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$ × 8 = 0 gr. 3678 $\frac{1}{3}$ ou les $\frac{2}{3}$ de l'obole.

[3] Tâbet ebn Qorrah, qui occupe un des premiers rangs parmi les médecins traducteurs, naquit à Harrân en l'année 826 de notre ère et mourut en l'année 901. Cf. Dr Leclerc, *loco laud.*, I, p. 168 et suivantes.

[4] 1 $\frac{1}{2}$ metqâl-darakhmy = 4 gr. 96575.

[5] Le ms. d'Oxford porte [illegible].

[6] 19 gr. 863.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ثلاثة اصابع *ṭalâṭat asâbe^c*, trois doigts, pincée.

Trois doigts. Cette (quantité) est comprise entre un tiers de metqâl et un demi metqâl. On dit qu'elle va jusqu'à deux metqâls lorsqu'on (la) prend avec trois doigts complètement. (Ez-Zahrâwy.)

L'ostâd Abou'l Faradj ebn Hend[1] a dit aussi, dans son *Meftâh et-tebb*, que ce que portent les trois doigts égale 2 *darakhmy*, et ce que peut contenir la paume de la main, 6 *darakhmy*. Ainsi lit-on dans le *Bahr el djawâher*. (*Dictionary of technical terms*, p. 501.)

Ce que les doigts peuvent saisir est 2 darakhmy[2]. (Djirdjis). — Ce que saisissent les trois doigts pèse deux darakhmy. (El ʿAntary. Escurial, 844.)

Trois doigts contiennent entre trois (*sic*) metqâls[3] et un demi metqâl[4]. On dit (que cette contenance est de) deux metqâls, quand les doigts sont rassemblés. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

جلقوس[5] *djalqoûs, en grec χαλκοῦς,* chalque.

Chalcus, id est œreus. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, p. 275.) — Æreus habet semioboli

[1] Hâdji Khalîfah appelle l'auteur du *Meftâh et-tebb* (VI, p. 15) Abou'lfaradj ʿAly ebn Hosayn ebn Hendou. Ce médecin mourut en l'année 410 (1019 de J.-C.).

[2] Le copiste a peut-être omis «trois» avant «doigts». — 2 darakhmy = 6 gr. 621.

[3] Il faut sans doute lire «un tiers» comme dans Ez-Zahrâwy.

[4] $\frac{1}{3}$ de metqâl-darakhmy = 1 gr. 1035; $\frac{1}{2}$ metqâl-darakhmy = 1 gr. 65525.

[5] Les premiers traducteurs des ouvrages grecs en syriaque ont-ils représenté le χ par un *g* dur qui sera devenu un ج arabe ou bien

quartam partem. Ita ut semiobolus 4. æreos pendat. (Appendice aux Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, IV, p. 276.)

Chalcus minima pars ponderis, quarta pars oboli est[1]. (Saint Isidore.)

Djalqoûs. C'est le demi-sixième d'un metqâl[2] et, dit-on, les trois huitièmes d'un qîrât[3], ce qui fait une

Ez-Zahrâwy a-t-il cru voir un point sous le ح du mot حلقوس dans la copie qu'il avait sous les yeux? Côhen el 'Attâr, qui paraît avoir copié en partie Ez-Zahrâwy, écrit aussi *djalqoûs*.

[1] « Les anciens ne sont pas tous d'accord sur la proportion exacte des deux dernières subdivisions (chalque et sitaire) de l'obole. » *Alexandre.* L'auteur du dictionnaire grec-français dit qu'en faisant le chalque le $\frac{1}{8}$ de l'obole, il a suivi de préférence le traité des poids et mesures attribué à Galien et celui qui porte le nom de Cléopâtre. Une note de l'éditeur de Saint-Isidore est ainsi conçue : « $\frac{1}{8}$ de l'obole, Pollux, liv. IX, et Cléopâtre, dans le fragment qui subsiste; $\frac{1}{10}$, Pline, liv. XXI, chap. dernier; Diodore *apud* Suidas, $\frac{1}{6}$; Dioscoride, $\frac{1}{7}$; de sorte qu'il paraît avoir existé des chalques de différents poids ».

[2] Le *Menhâdj ed-deukkân*, dans l'alinéa suivant, et Ez-Zahrâwy, sous *Fidjoû*, répètent que le *djalqoûs* (chalque) est le demi-sixième du metqâl. Comme il ne peut s'agir ici que du metqâ-darakhmy, on aura $\frac{3,3105}{12}$ = 0 gr. 275875 ou une demi-obole. Pour que le *djalqoûs* ne fût, comme le porte le fragment de Cléopâtre, que $\frac{1}{8}$ de l'obole il faudrait remplacer نصف سدس مثقال par ثمن سدس مثقال et l'on aurait alors, au lieu de $\frac{1}{12}$, $\frac{1}{48}$ du metqâl = 0 gr. 06896 $\frac{7}{8}$ = $\frac{0,55175}{8}$ ou le $\frac{1}{8}$ de l'obole. Il est pourtant assez difficile d'admettre, bien que le fait ne soit pas absolument impossible, qu'une erreur de copiste se soit répétée en deux endroits différents. Ne pourrait-on pas supposer que le chalque, qui a eu pour valeur le $\frac{1}{8}$ et le $\frac{1}{7}$ de l'obole, a valu aussi la moitié de celle-ci?

[3] Le qîrât pesant 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$, les $\frac{3}{8}$ du qîrât égaleront 0 gr. 06896 $\frac{7}{8}$; ce qui est bien le $\frac{1}{8}$ de l'obole. Mais l'auteur ajoute « ce qui fait une demi-obole. »

demi-obole[1], et, dit-on encore, le quart d'un qîrât et le huitième d'un qîrât[2]. (Ez-Zahrâwy.)

Djalqoûs est le demi-sixième[3] d'un metqâl et, dit-on, les trois huitièmes d'un qîrât ou, suivant d'autres, un quart de qîrât et un huitième de qîrât[4]. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

جلوزة *djaloûzah.*

La *djaloûzah* est égale à un demi-metqâl. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne.)

جلون[5] *djaloûn.*

Le *djaloûn* égale trois quarts de derham. (El ʿAntary, Escurial, 844.)

جوزة *djawzah*, nux, noix.

Nux etiam regia pendit drachmas 4. (Appendice aux Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, IV, 276.) — Nux regia similiter pendit

[1] Il faudrait donc ici absolument (voir la note précédente) corriger نصف par ثمن. Ces deux mots qui se ressemblent assez dans l'écriture peuvent aisément être pris l'un pour l'autre par les copistes, et je crois en avoir rencontré des exemples. On voit qu'en remplaçant نصف par ثمن, nous aurions encore ici pour la valeur du chalque celle du huitième de l'obole. Mais comme le *fidjoû* est égal à 2 $\frac{1}{2}$ metqâls (voir *sub verbo*) et à 32 chalques (lisez 30), il semble que le chalque avait 2 valeurs : l'une de 0 gr. 275875 et l'autre de 0 gr. 06896 $\frac{7}{8}$.

[2] Cette fraction équivaut à $\frac{3}{8}$. Voir la note 3 de la page précédente.

[3] Le ms. de Gotha porte هريف, que je lis هو نصف. Le ms. de Paris écrit هو ثلث مثقال « c'est le tiers d'un metqâl ».

[4] Cf. les notes 3 ci-derrière et 2 ci-dessus.

[5] Serait-ce le même nom que le précédent, mais défiguré par le copiste? Il y a pourtant une différence d'un quart de derham.

drachmas 4. (Appendice aux Œuvres de Galien, *Aliter de eisdem*, IV, 276.) — Nucis basilicæ seu regiæ magnitudo pendit drachmas 7. Nucis ponticæ magnitudo pendit drachmæ dimidium. (Appendice aux Œuvres de Galien, Diosc., *De mens. et pond.*, IV, 277.)

La *djawzah* égale 14 *châmoûnâ*[1]. (Yohanna ebn Sérafioûn, *Canon* d'Avicenne.)

La *djawzah* employée sans restriction égale 7 metqâls. La djawzah du roi (royale) est de 6 metqâls[2]. (Ez-Zahrâwy.)

La *djawzah* est de deux sortes : absolue (*motlaqah*) et royale. L'absolue correspond à 7 darakhmy, la royale à 6 darakhmy (Djirdjis). — La *djawzah* royale est de 6 *darakhmasâs* (*sic*). — La *djawzah* absolue est égale à 9[3] *darakhmâs* (*sic*). — La djawzah nabatéenne est la *bondoqah*[4]. (El ʿAntary, Escurial, 844.)

La *djawzah* employée d'une manière générale (*motlaqah*) est de 7 metqâls. La *djawzah* du roi égale 9 (*sic*) metqâls (*Menhâdj ed-deukkân*). — La *djawzah* est égale aussi à 14 châmoûnâ. (El ʿAntary, Escurial 844.)

La *djawzah* est égale à 6 metqâls. — La *djawzah* nabatéenne équivaut à un metqâl. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

[1] En donnant à la *châmoûnah* la valeur de 1 ½ *gharâma* = 1 gr. 65525, comme à la note 2, p. 400, on a pour la *djawzah* 23 gr. 1735, c'est-à-dire 7 metqâls-darakmy.

[2] 6 metqâls-darakhmy = 19 gr. 863.

[3] Je crois à une erreur de copiste; il faut probablement lire 7.

[4] On sait que la *bondoqah* a le poids d'une darakhmy.

حبّة *habbah*, grain.

A ʿAskar Mokram[1], la *habbah* se subdivise en quatre parties, ce qui n'a lieu dans aucune balance du monde. Chacune de ces parties s'appelle *toûménah*. (Ebn Hauqal[2]-de Goeje, p. 174.)

La *habbah* de Syrie est un seul grain d'orge; le derham en pèse 60[3] et le dâneq, 10. (El Moqaddasy, I, p. 185.)

Habbah est synonyme de *tassoûdj*. (El Moqaddasy, I, p. 31.)

Habbah. La *habbah* de l'argent est, par rapport à la *habbah* de l'or, une quantité égale et ses trois septièmes[4]. (Ez-Zahrâwy.)

Le metqâl et le derham se divisent l'un et l'autre en 60 *habbah*; mais la *habbah* du metqâl pèse 100 grains de moutarde et celle du derham, 70. (Eliyâ, *Roy. As. Soc.*, juin 1877, et aussi El Djabarty, *Roy. As. Soc.*, mai 1878.)

Poids usités en médecine . . . . La *habbah* est égale à un grain d'orge (*chaʿîrah*) et un demi-grain d'orge (Djirdjis, Escurial, 844.)

Le nombre des grains (*habbah*) servant à évaluer

[1] Ville célèbre faisant partie des districts du Khouzistân.

[2] Ce célèbre voyageur termina son ouvrage en 366 (978 de J.-C.).

[3] On a ainsi 0,05149 $\frac{2}{3}$ pour la *habbah* du derham pesant 3 gr. 0898 et 0,055175 pour celle du derham qui pèse 3 gr. 3105 ou darakhmy. Cette dernière me paraît être la *habbah* de Syrie.

[4] C'est évidemment l'inverse qu'Ez-Zahrâwy a voulu dire. On sait que 7 metqâls = 10 derhams; par conséquent 1 metqâl (ou poids à peser l'or) = 1 $\frac{3}{7}$ derham (ou poids à peser l'argent).

le poids du derham augmente ou diminue suivant qu'ils sont plus gros ou plus petits et suivant les pays, les terrains et les années pluvieuses ou sans pluies; c'est à ce point que parfois (le grain) varie suivant les saisons d'hiver ou d'été et suivant les lieux, à cause du plus ou moins d'humidité. — Quant à ce que dit El Djawhary dans son *Tâdj*[1] : « . . . . Et la *habbah* (égale) un sixième de huitième de derham, ce qui fait la quarante-huitième partie d'un derham », bien qu'il n'y ait rien dans ces évaluations qui soit en contradiction avec le derham de la Mekke, ni avec la mesure de Médine, et que l'auteur ne les ait données que d'après ce qui avait cours dans son pays, il en ressort clairement que le rapport du derham au dînâr, dans son énoncé, est le même que le rapport du derham de la Mekke au dînâr de la Mekke. Les *habbah* dans l'un et dans l'autre sont en plus petit nombre que ce qu'on a vu précédemment dans le *Djawâher* et dans le *fetwa* d'Ebn ʿAtiyah[2]. . . Toutefois de la relation qui existe entre le derham et le dînâr, quoique le nombre des *habbah* contenues dans l'un et dans l'autre soit moindre que celui indiqué précédemment, il apparaît clairement ce fait que nous avons signalé, à savoir que les grains varient suivant les pays. (Ebn el Djyâb, Escurial, 929, fol. 6 r° et 5 r°.)

[1] Voir note 5, p. 377.

[2] L'auteur du *Kétâb el djawâher* donne au dînâr de la Mekke le poids de 82,3 *habbah* et au derham légal, 57,61. Ebn ʿAtiyah évalue le premier à 72 *habbah* et le second à 50 $\frac{2}{5}$. On voit que le rapport entre les deux poids est le même, c'est-à-dire :: 7 : 10. Les 48 *habbah* du derham repondront à un dinâr de 68 $\frac{4}{7}$ *habbah*.

La *habbah* (dont trois égalent le qîrât) a le poids de 24 grains de moutarde [1]. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne.)

Habbah, poids, viendra sous *m k k* [2]. (*Qâmoûs.*)

Lorsqu'on composa le ratl, on fit le derham de 60 *habbah;* mais comme 10 derhams sont égaux au poids de 7 metqâls, le poids de la *habbah* fut de 70 grains de moutarde : c'est de cela que l'on composa le derham; du derham on composa le ratl; du ratl, le *meudd;* du meudd, le *sâ*ʿ et tout ce qui est au-dessus de celui-ci. (Maqrîzy, *Traité des famines*, Bibl. nat., ms. ar., nº 1938, fol. 39 vº; S. de Sacy, *Traité des monnaies*, p. 24-25.)

La mesure adoptée par ʿAbd el Malek à l'égard des derhams renfermait trois avantages : le premier était que chaque sept metqâls pesaient dix derhams; le deuxième, qu'il égalisait les grands et les petits derhams, de telle sorte qu'ils devinrent égaux et que le derham pesa six dâneqs; et le troisième, qu'il se conformait à la *seunneh* établie par l'envoyé de Dieu, en ce qui concerne le précepte de la *zakâh* (dîme aumônière), sans diminution ni exagération. Cette règle fut dès lors consacrée; la communauté (mulsumane) l'adopta unanimement, et par là se trouva immuablement fixé ce derham légal (*char*ʿ*y*), qui a été admis du commun consentement (des compagnons du

[1] Le chiffre de 24 grains de moutarde pour la *habbah* est inadmissible. Comp. Ed-Dahaby.

[2] C'est-à-dire au mot مكّ, d'où *makkoûk*. A propos de cette mesure El Fîroûzâbâdy nous dit que la *habbah* est $\frac{1}{48}$ du derham.

Prophète), ainsi qu'il vient d'être dit, comme pesant sept metqâls les dix derhams. Le poids de chacun de ces derhams est de cinquante grains (*habbah*) et deux cinquièmes de grain d'orge, tels qu'ils ont été précédemmeut décrits. Ce derham porte le nom de *derham légal*. C'est de lui en effet qu'a été formé le ratl légal; du ratl, le *meudd;* du meudd, le *sâ'* . . . .

Suivant quelques-uns, celui qui institua les poids fit le derham égal à 60 grains (*habbah*); toutefois il dit que chaque dix derhams seraient égaux au poids de sept metqâls. D'après cela, le poids du grain (*habbah*) est donc de 70 grains (*habbah*) de moutarde. (Maqrizy, *Traité des famines*, fol. 23 v°-24 r°.)

Le *dâneq* était (chez les habitants de la Mekke, du temps du paganisme) de 8 *habbah* et $\frac{2}{5}$ de habbah. Par *habbah*, il faut entendre des *habbah* (grains) d'orge d'une moyenne grosseur, dont on n'a pas ôté la pellicule, mais dont on a coupé les filaments qui se prolongent aux deux extrémités. (Maqrîzy, *Traité des famines*, fol. 21 r° et 36 r°; S. de Sacy, *Traité des monnaies*, p. 9.)

Les habitants de l'Andalos n'ont pas établi de différence entre les grains (*hoboûb*) de l'or et ceux de l'argent, comme l'ont fait les habitants de Baghdâd et de Sâmanrâ[1], qui ont distingué les *habbah* de l'or et de l'argent, en faisant la *habbah* de l'argent égale aux sept huitièmes de la *habbah* de l'or. Ainsi leur metqâl se compose de soixante des grains

[1] M. le professeur Amari a reconnu avec raison dans ce nom celui de *Sorrmanrâ*, la ville bien connue.

de l'or. Ils ont composé leur metqâl de 20 qîrâts. Leur qîrât de l'or comprend 3 *habbah*, de celles de l'or. Ils ont également fait une distinction entre les qîrâts de l'argent et ceux de l'or : ils ont donné à leur derham (le poids de) 48 grains d'argent, et à leur qîrât de l'argent (celui de) 4 grains [1]. Leur derham se compose de 12 qîrâts, des qîrâts de l'argent [2].

Le qîrât est égal à 2 *sakradj* (lisez *satoûdj?*); le *sakradj*, à 2 *habbah*, des *habbah* de l'argent. Le derham comprend 24 *sakradj*. Le *dâneq* est un sixième de derham : il équivaut donc à 8 *habbah*, des *habbah* de l'argent [3].

La *habbah* adoptée pour l'or dans l'Orient contient, en *habbah* de l'Andalos, une *habbah*, $\frac{2}{10}$ de *habbah*, $\frac{3}{6}$ de dixième de *habbah* et un demi-sixième de dixième de *habbah* de l'Andalos [4]; et [cent] [5] vingt *habbah*, au compte de l'or en Orient, représentent cent cinquante-[une [6]] *habbah*, des *habbah* de l'Andalos.

[1] 0 gr. $06437\frac{1}{12} \times 4 =$ 0 gr. $25748\frac{1}{3}$; $0,06437\frac{1}{12} \times 48 =$ 3 gr. 0898.

[2] $0,25748\frac{1}{3} \times 12 =$ 3 gr. 0898.

[3] $0,06437\frac{1}{12} \times 8 =$ 0 gr. $5149\frac{2}{3}$.

[4] Soit $1\frac{31}{120}$ *habbah*. La *habbah* de l'or étant égale à $\frac{4,424}{60} =$ $0,07356\frac{2}{3}$, si on multiplie la *habbah* de l'Andalos ou $0,05846\frac{54}{151}$ (Voir sous *Derham*, ms. de l'Université de Gênes) par $1\frac{31}{120}$, on retrouve exactement $0,07356\frac{2}{3}$.

[5] Ce nombre que je place entre crochets a été évidemment omis par le copiste.

[6] Les calculs de l'auteur prouvent que le copiste a omis l'unité. En effet, $0,07356\frac{2}{3} \times 120 = 0,05846\frac{54}{151} \times 151 =$ 8 gr. 828.

Dans la *habbah* adoptée dans l'Orient pour l'argent on trouve, en *habbah* de l'Andalos, une *habbah*, un dixième[1] de *habbah* et un demi-sixième de huitième de dixième de *habbah*[2]. (Le qàdy Abou ʿAbd Allah ebn Moʿâd[3], ms. ar. de la Bibl. de l'Université de Gênes, F. I. 8.)

Le derham complet (*tâmm*), dans l'ancien temps, égalait 8 dàneqs; celui qui est exclusivement adopté actuellement, se compose de 6 dâneqs, de 12 qìràts, de 24 *tassoûdj* et de 48 *habbah*. Par *habbah*, l'on entend le $\frac{1}{48}$ du derham, non pas la *habbah* qui est un grain (*habbah*) de caroube, car 16 de ces grains forment le derham[4], mais une *habbah* équivalente à 4 *areuzzah*. L'*areuzzah* est égale à 2[5] grains (*habbah*) de moutarde sauvage. (*Madjmoûʿah fî'l hésâb*, 2e section, *Sur les poids (affectés au pesage) de l'or et de l'argent.*)

La *habbah* pèse 24 *khardalah* (grains de moutarde)

[1] Au lieu de عشرون « vingt » ou « un vingtième » que porte le texte, il faut lire عُشر « un dixième », ainsi qu'on va le voir dans la note suivante.

[2] Habbah de l'Andalos, o gr. 05846 $\frac{56}{151}$; $\frac{1}{10}$, 0,00584 $\frac{24}{151}$; $\frac{1}{960}$ (ou $\frac{1}{2}$ de $\frac{1}{6}$ de $\frac{1}{8}$ de $\frac{1}{10}$), 0,00006 $\frac{1371}{14496}$. Le total égale bien la *habbah* de l'argent ou o gr. 06437 $\frac{1}{12}$. En multipliant directement 0,05846 $\frac{56}{151}$ par 1 $\frac{97}{960}$, on obtient également o gr. 06437 $\frac{1}{12}$.

[3] Je n'ai encore rencontré nulle part le nom de ce qâdy de l'Andalos. On trouve toutefois dans le *Kétâb es-sélah* d'Ebn Bachkouâl, édition de M. Codera, p. 480, un Abou ʿAbd Allah (Mohammed ebn Yousef ebn Ahmad) ebn Moʿâd (el djohany), né à Cordoue en l'année 379 de l'hégire. Cet Ebn Moʿâd habita cinq ans la capitale de l'Égypte, de l'année 403 à l'année 407.

[4] Cette habbah ou grain de caroube (de 16 au derham) ressortirait à o gr. 1931125. Comp. note 3, p. 385.

[5] Sur cette évaluation inadmissible, voir la note 3, p. 374.

ou $\frac{1}{3}$ de qîrât. 18 qîrâts, lesquels représentent 18 *habbah* (graines) de caroube syrienne, composent la darakhmy. Honayn[1]. (*Madjmoû ʿah fîʾl hésab*, 3[e] section, *Sur les poids des médecins acceptés à l'ananimité par les ouvrages grecs* [Younâniyah].)

La *habbah* pèse deux grains d'orge (*châʿîratayn*). (Sur une feuille de garde du ms. ar. de la Bibl. nationale, nº 1014[2].)

La *habbah* est un sixième de dixième du derham. (El Djabarty.)

L'évaluation faite au moyen des grains de moutarde est donc d'une régularité constante; il en est tout autrement des autres grains : ils sont, en effet, variables et, par conséquent, il n'est pas valable de s'en servir pour faire une évaluation. Certainement si les grains appartiennent à une espèce dont la légèreté et la pesanteur sont moyennes, il est permis de les employer à l'évaluation, comme l'ont fait les (jurisconsultes) modernes mus par le désir d'obtenir un petit chiffre, en évaluant le derham en (graines de) moutarde rouge des jardins de moyenne grosseur et égales à 1,000 grains; en (graines de) *chechm* indien noir arrivées à maturité, de moyenne grosseur et égales à 144 graines; en (grains d')orge privés de leurs filaments[3], pleins, moyens, à 50 $\frac{2}{5}$ grains

[1] Honayn ebn Ishâq, célèbre traducteur d'ouvrages grecs sur la médecine, naquit à Hîrah en l'an 800 de J.-C., et mourut en 873 (260 de l'hég.). Cf. D[r] Leclerc, I, p. 139 et suiv.

[2] Communiquée en copie par M. le D[r] Leclerc.

[3] C'est ainsi que je crois devoir traduire l'expression اعزل, qui a, entre autres significations, celle de «qui est sans armes; qui ne porte

d'orge, et, en grains de caroube *bien nourris* (*asamm*), moyens et égaux, à 16 $\frac{4}{5}$ grains....

Néanmoins personne n'ignore qu'on ne connaît l'état moyen de légèreté et de pesanteur (des grains) qu'en tenant compte des époques du développement des plantes dans les quatre saisons, comme l'a énoncé Ebn Abî'l fath es-Soûfy dans son traité intitulé *Teuhfat en-neuddâr fi inchâ el ʿyâr;* ce qui parfois n'est pas facile. Or le moyen le plus sûr, que dis-je? le seul certain pour la détermination dont il s'agit, est de recourir à la moutarde sauvage : on en prend 50 grains avec lesquels on détermine une *sandjah* (poids-étalon) destinée à exprimer le cinquième d'un grain de caroube.... (Ed-Dahaby, *Roy. As. Soc.*, vol. XIV. part. 2.)

Voyez aussi sous *Habbah* (1[re] partie, *Dictionary of technical terms*) et sous *Derham*, *Dinâr* et *Metqâl*. Comp. également le tableau de différentes *habbah*, à la fin du volume.

حزمة *hazmah*, synonyme de دستجة *destedjeh*.

Hazmah. C'est une poignée (*qabdah*) qui remplit la paume de la main. (Ez-Zahrâwy.)

حلقون *halqoûn*.

Halqoûn. Elle est égale à une darakhmy. (Ez-Zahrâwy.)

pas d'armes, *surtout* qui n'a pas de lance». Les filaments des extrémités seraient métaphoriquement comparés à des lances. Dans ma traduction d'Ed-Dahaby (*Roy. As. Soc.*, vol. XIV, part. 2) je l'avais traduite par «isolé».

حُمُّصَة *hommosah*, pois chiche.

Hommosah. C'est le tiers d'un derham *kayl.* (Ez-Zahrâwy.)

Hommosah. Elle est le quart d'un derham ou le quart d'un metqâl. Suivant d'autres, elle égale le tiers d'un derham ou le tiers d'un metqâl[1]. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

La *hommosah* est égale à un quart de derham ou, a-t-il été dit, à un tiers de derham. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb*, 3e section, *Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs.*)

حِمْل *haml, heml,* حملة *hamlah;* charge[2].

La charge (*hamlah*) de farine est de 300 ratls mesrys[3]. (*Guide du Kâteb*, fol. 84 r° et 180 r°.) Voir aussi sous *Wasq.*

La charge (*haml*) pour la laque et le poivre est de 500 ratls mesrys[4]. (*Guide du Kâteb*, fol. 96 v°.)

[1] Puisqu'il s'agit du derham qui est un metqâl ou darakhmy, nous avons pour le poids que les ouvrages de médecine attribuent au pois-chiche soit 0 gr. 827625, soit 1 gr. 1035.

[2] Au XIIIe siècle, la *charge*, en Provence, était rarement une mesure, plus souvent un poids. (L. Blancard, *Essai sur les monnaies de Charles Ier, comte de Provence*, p. 346.)

[3] Soit 133 kil. 479,36.

[4] Soit 222 kil. 465,6. — C'est ce que De Pasi appelle *sporta* du poivre. Il la fait égale à 500 ratls *forfori* (folfoly). Le metrologue vénitien dit que, de son temps, la sporta correspondait à 700 livres petit poids de Venise (= 70,000 *pesi* ou derhams = 216 k. 286 mais qu'auparavant elle en représentait 712. Or les 712 livres de Venise petit poids = 71200 pesi (ou derhams) = 222 k. 465,6 = 500 ratls mesrys de 144 derhams.

La charge (*haml*) pour le bois de campêche (*baqqam*) et le lin est de 600 ratls mesrys[1] (*Guide du Kâteb*, fol. 97 r°.)

La charge (*haml*) pour le poivre doux (*beuhâr*) est de 300 ratls mesrys (*Guide du Kâteb*, fol. 97 r°.)

La charge de farine pèse 300 ratls, au (poids) mesry, 2 tellis, 3 qentârs, 6 *battah*, 9 *waybeh*, 144 *qadah*[2]. (*Guide du Kâteb*, fol. 127 v°.)

La charge (*hamlah*) de coton cardé est égale à 553 $\frac{1}{3}$ ratls mesrys[3] (*Guide du Kâteb*, fol. 129 v°.)

Un *heml*, c'est-à-dire un sac (*djowâleq*) plein de marchandises, placé sur le dos d'une bête de somme. (*Madjmaʿ el anheur fi Moltaqa el abheur*, p. 389.)

La plus haute évaluation dont on se serve pour le coton est le *haml* (charge); en effet, on l'évalue d'abord en *estâr*, puis en *mann* et enfin en *haml*. Le *haml* est égal à 300 *mann*; le *mann* à 2 ratls; le ratl à 130 derhams[4], soit 20 *estâr* et l'*estâr* à 6 $\frac{1}{2}$ derhams. (*Madjmaʿ el anheur*, p. 141.)

La charge de chameau correspond à 30 *qadah* de Sanʿâ[5]. (*Hommes illustres du* XI*e siècle*, par El Mohebby, IV, p. 298.)

[1] 600 ratls de Mesr = 266 kil. 958,72.

[2] Les 43,200 derhams ou 133 kil. 479,36 donnent : pour le *tellis*, 21,600 derhams = 66 kil. 739,68; pour le *qentâr* (ou 100 ratls de Mesr) 14,400 derhams = 44 kil. 492,12; pour la *battah*, 7,200 derhams = 22 kil. 246,56; pour la *waybeh*, 4,800 derhams = 14 kil. 831,04; et pour le *qadah*, 300 derhams = 926 gr. 94.

[3] Ce qui fait 246 kil. 195,264.

[4] 300 × 2 × 130 = 78,000 derhams = 241 kil. 004,4.

[5] Voir sous *Qadah*, III[e] partie (Mesures de capacité).

خَرُّوبَة *kharroûbah*, grain de caroube.

Cf. 1re partie, p. 106, *sub verbo* : A Arechkoul, la *kharroûbah* = 4 grains (El Bekry, p. 78 du texte arabe); le derham = 18 grains de caroube; le grain de caroube, 3 grains de blé (Maqrizy, *Traité des famines*, fol. 27 r°-v°); la kharroùbah = $\frac{1}{16}$ du derham. (*Guide du Kâteb*, fol. 80 r°.)

Kharroûbah. Elle a le poids de quatre *habbah* [1] et, dit-on, de 3 $\frac{1}{2}$ *habbah* [2]. (Ez-Zahrâwy.)

Le grain d'orge quadruplé forme le qîrât, lequel est une kharroûbah au (poids) de Syrie. — Mentionnons maintenant les poids usités en médecine : . . . . la *habbah* égale un grain d'orge et un demi-grain d'orge, ce qui fait le tiers d'une *kharroûbah* [3]. (Djirdjis, Escurial, 844.)

(La) *kharroûbah* pèse 4 *habbah* et, dit-on, 3 $\frac{1}{2}$ *habbah*. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

La *kharroûbah* est égale à 3 grains de blé. Le metqâl se compose de 24 *kharroûbah* [4]. (Ebn Fadl Allah, *apud* S. de Sacy, *Traité des monnaies*, p. 82.)

Honayn a dit : La *darakhmy* se compose de 18

[1] C'est la *kharroûbah* « au poids de Syrie » d'Escurial 844. Elle pèse 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ (Voir ci-après sous *Darakhmy*), et la *habbah*, 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$.

[2] 0 gr. 055175 ou la *habbah* soit $\frac{1}{60}$ de la darakhmy × 3 $\frac{1}{2}$ = 0 gr. 1931125, ce qui est le qîrât compris 16 fois dans le derham de 3 gr. 0898 et 24 fois dans le metqâl mesry (de 4,6347).

[3] Cette *kharroûbah* égalerait 4 $\frac{1}{2}$ grains d'orge. Il y a lieu de supposer une erreur dans le texte.

[4] Le metqâl égyptien étant égal à 4 gr. 6347, on aura pour la kharroûbah 0 gr. 1931125. Comp. note 2 ci-dessus.

qîrâts, ce qui égale 18 grains (*habbah*) de la caroube syrienne[1]. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

INSCRIPTIONS SUR DES POIDS EN VERRE.

1. Année 288-295 de l'Hég. Poids (*metqâl*) du fels du dînâr, 30 kharroûbah, 5 gr. 89032.

2. Poids (*metqâl*) d'un derham du poids de 13 *kharroûbah*, 2 gr. 552472. (E.-T. Rogers, *Num. Soc. of London*, 1873.)

3. Poids (*metqâl*) d'un fels *wâfy* de 20 *kharroûbah*, 3 gr. 9009.

4. Poids (*metqâl*) d'un fels de 33 *kharroûbah*, 6 gr. 4476.

5. Poids (*metqâl*) d'un fels de 30 kharroûbah, 5 gr. 8903.

6. Poids (*metqâl*) d'un fels du poids de 30 kharroûbah, 5 gr. 8903 (E.-T. Rogers, *Roy. As. Soc.*, août 1877.)

7. Fels de 25 kharroûbah, 5 gr. 100.

8. Fait par l'ordre d'ʿObayd Allah ebn el Habhâb[2]. Poids (*metqâl*) d'un fels de 20 *kharroûbah*,

[1] $\frac{3,3105}{18} = 0,1839\frac{1}{6}$.

[2] ʿObayd Allah ebn el Habhâb (qu'Abou'l Mahâsen appelle par erreur ʿAbd Allah en plusieurs endroits) fut ministre des finances en Égypte sous le gouvernorat d'El Heurr ebn Yousef, en l'année 106 de l'hégire. Il occupa ces fonctions sous plusieurs gouverneurs successifs et en dernier lieu sous El Walid ebn Rafâʿah, l'an 111 de l'hégire.

IMPRIMERIE NATIONALE

wâfy, 3 gr. 927. (Del uso cui erano destinati i vetri con epigraphi cufiche etc., Castiglioni, n[os] 14 et 15.)

9. Fait par l'ordre d'El Qâsem, fils d'ʿObayd Allah, année 119. Poids (*metqâl*) d'un fels de 30 *kharroûbah*, *wâfy*, 6 gr. 84[1]. (Communiqué par M. W. Tiesenhausen.)

دانق *dâneq*.

Cf. 1[re] partie, p. 98, *sub verbo* : $\frac{1}{6}$ du dînâr (de 20 qîrâts); égal à 3 $\frac{1}{8}$ qîrâts, soit 10 *habbah* ou 40 *areuzzah* (*Kétab el hâwy*); 3 qîrâts ou *kharroûbah* de Syrie = $\frac{1}{6}$ derham (Escurial, 844, ancien 839 Casiri); = 2 qîrâts (Escurial, 929, ancien 924 Casiri); $\frac{1}{6}$ derham (*Fath el moʿîn*).

Le dâneq = $\frac{2}{3}$ d'obole. (Yohanna ebn Sérâfioûn, *Canon* d'Avicenne.)

La *habbah* (des habitants de la Syrie) est un seul grain d'orge (*chaʿîrah*); le *dâneq* contient 10 *habbah*. (El Moqaddasy-de Goeje, p. 182.)

Dâneq. C'est le sixième d'un derham *kayl*, ce qui fait, d'après le calcul des Grecs (*younâniyn*), le quart d'un derham *dokhl*[2]. (Ez-Zahrâwy et le *Menhâdj ed-deukkân*.)

[1] Le n° 1 fait ressortir la kharroûbah à 0 gr. 196344; le n° 2, à 0 gr. 196344; le n° 3, à 0 gr. 195045; le n° 4, à 0 gr. 195381 $\frac{9}{11}$; le n° 5, à 0 gr. 196343 $\frac{1}{3}$; le n° 6, à 0 gr. 196343 $\frac{1}{3}$; le n° 7, à 0 gr. 204000; le n° 8, à 0,196350; le n° 9, à 0 gr. 228000. M. E.-T. Rogers évalue la *kharroûbah* à 3,03 grains anglais = 0 gr. 196344. D'où pour le grain de blé 0 gr. 065448, et pour le grain d'orge ($\frac{1}{4}$ de la kharroûbah) 0 gr. 049086.

[2] Si, par derham *kayl*, Ez-Zahrâwy entend ici la darakhmy, le dâneq sera de 0 gr. 55175 et le derham *dokhl* de 2 gr. 207.

Le dâneq est égal à $\frac{1}{6}$ de derham (de 12 qîrâts). (Eliyâ.)

Le dâneq équivaut à 3 qîrâts de 4 grains d'orge (*chaʿirât*) chacun. (Djirdjis, Escurial, 844, *Poids usités en médecine.*)

Le dâneq, chez les médecins, les jurisconsultes et autres, est $\frac{1}{6}$ de derham. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne.)

Dâneq, *dânaq* et *dânâq* : $\frac{1}{6}$ du derham. (*Qâmoûs*, *Oqiânos.*)

Tout le monde convient que le dâneq est $\frac{1}{6}$ de derham. Son poids est donc, suivant l'opinion de ceux qui fixent le poids du derham à 50 $\frac{2}{5}$ grains d'orge de moyenne grosseur, 8 grains et $\frac{2}{5}$ de grain. (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 21; S. de Sacy, *traduction*, p. 36, et aussi *Traité des monnaies*, p. 9.)

Le dâneq est $\frac{1}{6}$ de derham : il équivaut donc à 8 *habbah*, des *habbah* de l'argent. (Ms. de l'Université de Gênes.)

Le metqâl est égal à 6 *dâneq;* son dâneq égale 3 $\frac{1}{3}$ qîrâts. — Le derham qui est exclusivement adopté actuellement se compose de 6 *dâneq* (= 12 qîrâts). — Le dâneq (du metqâl) pèse 10 grains d'orge. Le derham est de 14 qîrâts (de 5 grains d'orge) et le metqâl de 20 qîrâts[1]. — Le dînâr égale 6 *dâneq;* le dâneq, 4 *tassoûdj;* le tassoûdj, 2 *habbah;* la *habbah*,

[1] Les 20 qîrâts du dînâr feront par conséquent 100 grains d'orge et son dâneq sera de 16 $\frac{2}{3}$ grains d'orge et non de 10, comme le dit l'auteur. Il faut se rappeler toutefois que le metqâl se divise également en 60 *habbah*.

2 grains d'orge [1]. (*Madjmoûᶜah fi'l hésâb*, 2ᵉ section, *Sur les poids (affectés au pesage) de l'or et de l'argent.*)

Le dâneq du dînâr est égal à 3 qîrâts et 1 *habbah;* le qîrât, à 3 *habbah*, et la habbah, à 4 *areuzzah.* (*Er-Résâlah ech-chamsiyah*, fol. 24 v°-25 r°.)

Le dâneq est égal à $\frac{1}{6}$ de derham (de 70 grains d'orge). (Feuille de garde du ms. n° 1014.)

Sache qu'on est d'accord pour donner à chaque dâneq le poids de 8 *habbah* d'orge de moyenne grosseur, ainsi que l'ont clairement expliqué les docteurs des deux partis. L'auteur du *Hâwy* a fait une mention semblable à propos des *habbah.*

Le derham est donc égal à 48 grains d'orge (*chaᶜîrah*) et le dînâr, à 68 grains d'orge et $\frac{4}{7}$ de grain d'orge [2]. Toutefois, dans une relation de Solaymân? ebn Hafs el Meroûzy, on lit que le dâneq pèse 6 *habbah* et la *habbah*, 2 grains (*habbatayn*) d'orge de moyenne grosseur, ni petits, ni gros. (Ms. de Berlin, Sprenger, 1913, f° 3 r°-v°.)

Le dâneq est égal à $\frac{1}{6}$ de derham. (El Djabarty.)

Dans l'origine, le dâneq était le sixième du derham. Plus tard, on l'a communément considéré comme étant le sixième du sixième du quart du qîrât, ce qui fait la 144ᵉ partie d'un qîrât. L'une de ces parties est donc un dâneq; les deux font une *habbah;* les trois, un demi-qîrât ($\frac{1}{48}$) du qîrât; les quatre, deux *habbah;* les cinq, une habbah et un demi-qîrât; les six, un qîrât du qîrât, c'est-à-dire

[1] Ce calcul donne au dînar 96 grains d'orge.

[2] 0 gr. 06437 $\frac{1}{12} \times 68 \frac{4}{7} = 4$ gr. 414.

le tiers du huitième ($\frac{1}{24}$) de celui-ci. (Ed-Dahaby, p. 11.)

Voir à la fin *Tableau de différents dâneq.*

دهماس *dahmâs* et دهمساس *dahmasâs.*

Le *dahmâs* et le *dahmasâs*, 3 metqâls. (El ʿAntary, *Les poids et les mesures de capacité en usage en médecine*, Escurial 844.)

درخمى *darakhmy, darakhma*, en grec δραχμή, drachme.

Drachma quæ et holca etiam cognominatur habet siliquas 18. Alii vero dicunt scrupulos 3 (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, p. 275.) — Drachma habet scrupulos 3. (Appendice aux Œuvres de Galien, *De mens et pond.*, IV, p. 276.) Drachma habet scrupulos 3. obolos 6. lupinos 9. siliquas 18. æreos 48. (Appendice aux Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, IV, p. 276.) — Drachma etiam alia œquivoce vocatur ipsa Ægyptiaca, quæ est sexta pars drachmæ atticæ, obolum 1. pendens. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, p. 276.) — Drachma habet scrupulos 3. (Appendice aux Œuvres de Galien, *Aliter de eisdem*, IV, p. 276.) — Drachma habet scrupulos 3. obolos 6. (Appendice aux Œuvres de Galien, *De mens. et pond. veterin.*, IV, p. 276.) — Drachma, quæ et Holce dicitur, pendit scrupulos 3. id est obolos 6. (Appendice aux Œuvres de Galien, Diosc., *De pond.*, IV, 277.)

Drachma octava pars unciæ est, et denarii pondus

argenti tribus constans scripulis, id est XVIII siliquis. (Saint Isidore.)

La darakhmy est un metqâl. — La darakhmy est (composée de) six oboles. (Yohanna ebn Sérâfioûn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

Darakhmy. C'est le poids d'un metqâl et, dit-on, d'un derham *kayl* et d'un dâneq[1]; d'autres disent 18 qîrâts[2]. Le (terme) « metqâl » est plus général et de meilleur style (*afsah*). Elle renferme trois grammes (*gharâma*)[3]. Il a été dit encore que c'était le derham en grec بالرومية, ce qui fait 15 *kharroûbah*[4]. La darakhmy représente également deux derhams moins un tiers, en derhams de l'Andalos[5]. (Ez-Zahrâwy.)

La darakhmy est un metqâl (Djirdjis). — La darakhmy est égale à un derham et demi[6]. (El ʿAntary, Escurial, 844.)

La darakmy est un metqâl. Le poids de ce metqâl est d'un derham et un huitième (*sic*)[7]. (*Menhâdj ed-deukkân*.)

[1] C'est peut-être un qîrât qu'il faut lire : 3,0898 (ou le derham *kayl*) + (1 qîrât ou $\frac{3,0898}{14}$ =) 0,2207 = 3 gr. 3105. Il est pourtant à remarquer que l'équation d'Ez-Zahrâwy fait ici ressortir le derham *kayl* à 2 gr. 8375 $\frac{5}{7}$. Comp. ci-après note 439.

[2] 0,1839 $\frac{1}{6}$ × 18 = 3 gr. 3105.

[3] Ou 3 scrupules, de 1 gr. 1035.

[4] 0,2207 × 15 = 3,3105. Comp. note 1, p. 420.

[5] Il faut sans doute entendre par « moins un tiers » « moins un tiers de darakhmy ». Nous aurons alors 3,3105 — 1,1035 = 4,414 = 2,207 (le derham de l'Andalos) × 2.

[6] 3,3105 : 1 $\frac{1}{2}$ = 2 gr. 207. L'auteur aurait donc eu en vue le derham de l'Andalos.

[7] Ce derham serait de 2 gr. 942 $\frac{2}{3}$. Comp. ci-après note 1, p. 445.

(La) darakhmy est un metqâl et, dit-on, un derham et un dâneq; et, dit-on aussi, 18 qîrâts. Le (terme) metqâl est plus général et plus correct. Suivant quelques-uns, c'est le derham *roûmy*, lequel est égal à 15 *kharroûbah*. La darakhmy égale aussi un derham et deux tiers de derham de l'Andalos. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

La *darahmy* (*sic*) égale 2 metqâls[1]. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne.)

La darakhmy est un metqâl en grec باليونانى, et, suivant quelques-uns, un derham. Bakhtyachou'[2] a dit : La darakhmy se compose de 72 grains d'orge[3]. Honayn a dit : La darakhmy est de 18 qîrâts, ce qui égale 18 grains (*habbah*) de la caroube syrienne. — La darakhmy est les $\frac{3}{4}$ du metqâl[4]. (*Madjmoû'ah fi'l*

[1] Il y a là évidemment une erreur de copiste.

[2] Le médecin Bakhtyachou', fils de Georges, servit les khalifes El Hâdy et Haroûn er-Rachîd. Il fut appelé en consultation auprès de ce dernier en l'année 787 de notre ère. Cf. sur la famille des Bakhtyachou' l'*Histoire de la médecine arabe*, t. I, p. 95 et suiv., et le *Tarikh el hokamâ*.

[3] On lit dans le Dictionnaire latin-français de Noël : « *Drachma*, poids de 72 grains, qui valait la 8e partie de l'once romaine ». On peut voir dans le tableau qui accompagne ma traduction du *Traité des poids et mesures* d'Eliyâ que les 8 *darakhmy* composent l'once du ratl *roûmy*. — Ce grain = 0 gr. 04597 $\frac{11}{12}$.

[4] Il s'agit ici du metqâl de 4 gr. 414, dont les $\frac{3}{4}$ égalent en effet 3 gr. 3105 ou la darakmy, et non du metqâl-darakhmy, que quelques médecins arabes ont aussi appelé derham. Cette confusion de noms pour un même poids rappelle cette observation de Hussey, *Ancien weights and money*, p. 47-48 : « Quand Pline (H. N. XXI, 109) parle de la *drachme* attique et du denier romain comme étant du même poids, ce dernier n'avait plus ses proportions primitives. » Suivant Don V. Queipo (*loc. laud.*, II, p. 124), le système attique

hésâb, 3[e] section, *Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs.*)

Chez les médecins, la darakhmy est un metqâl et, chez quelques-uns, un derham. Ebn Hobal[1] a dit : c'est un derham et demi. (*Dictionary of technical terms*, p. 501.)

درهم *derham, derhâm* et *derhem.*

Voir 1re partie, sous *Derham*, p. 80 et suiv.

En ce qui regarde les poids (des habitants du Fârès), le poids du derham est de 7 metqâls pour 10 derhams. Ce n'est point comme dans l'Yaman et d'autres pays où les quantités pondérales du derham varient. (El Istakhry[2]-de Goeje, p. 156.)

Les poids (des habitants du Fârès) sont comme ceux connus dans tout l'univers, à savoir 10 derhams (pour) 7 metqâls. Ce pays n'est pas comme l'Yaman et l'Andalos, où il existe tant de variétés dans les poids. (Ebn Hauqal-de Goeje, p. 215.)

Le derham (de la Syrie) pèse 60 *habbah*. Leur

avait prévalu dans la Syrie, où il fut introduit par les Séleucides, conservé par les Arsacides, et plus spécialement encore par les Sassanides.

[1] Le Dr Leclerc cite (II, p. 142) Chams ed-dîn Abou'l 'Abbâs ebn 'Aly ebn Hobal comme un médecin distingué, ainsi que son père, et qui voyagea dans le pays de Roûm (Asie Mineure). Il était né en 548 de l'hégire (1143). — Hâdji Khalîfah, V, p. 436-439, fait mention d'un autre Ebn Hobal, auteur de plusieurs ouvrages de médecine : il l'appelle Mohaddeb ed-dîn Abou'l Hasan 'Aly ebn Ahmad ebn Hobal et-Tebrîzy el Baghdâdy. Il mourut en 610 (1213 de J.-C.). Peut-être s'agit-il du même personnage.

[2] Ce géographe voyageait vers 340 (951 de J.-C.).

habbah est un seul grain d'orge. (El Moqaddasy, p. 182.)

Derham. Il égale 15 *kharroûbah*, soit 18 qîrâts; ce qui fait un derham et demi *dokhl*. L'exactitude est qu'il est (égal à) un derham *dokhl* et quatre dixièmes[1]. On dit aussi qu'il contient 60 *habbah*, à la *habbah* de l'argent. (Ez-Zahrâwy.)

Le derham est égal à 60 *habbah* de 70 grains de moutarde (Eliyâ).

Les habitants de l'Égypte ont adopté l'usage de considérer chaque 3 grains de blé comme pesant la moitié du huitième d'un derham. D'après cela, le derham sera de 48 grains[2]. — Le derham égale 16 *kharroûbah*. La kharroûbah est aussi le qîrât. (*Guide du Kâteb*, fol. 79 r° et 80 r°.)

Le grain d'orge quadruplé forme le qîrât, lequel est une *kharroûbah* au (poids) de Syrie. En triplant le qîrât, on obtient le dâneq. Celui-ci sextuplé forme le derham[3]. — Mentionnons maintenant les poids usités en médecine : Quant au qîrât, tu sais déjà qu'il est égal à 4 grains d'orge (*chaʿirât*). Le dâneq équivaut à 3 qîrâts; le derham, à 6 dâneqs[4] (Djirdjis).

[1] $1\frac{1}{2} \times 2{,}207 = 3.3105$ ou la darakhmy. $1{,}4 \times 2{,}207 = 3{,}0898$ ou le derham.

[2] Ce grain de blé pèse donc 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$.

[3] $4 \times 3 \times 6 = 72$ grains d'orge. Ce grain d'orge pesant 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$, on a pour les 72 grains ou le derham 3 gr. 3105, c'est-à-dire la darakhmy. Cf. la note 4, p. 427.

[4] Nous obtenons encore ici 3 gr. 3105 pour le *derham usité en médecine*, lequel n'est autre, comme nous l'avons déjà vu et le verrons encore, que la *darakhmy*.

— Le derham est égal à 6 dâneqs. (El ʿAntary; Escurial 844.)

Le derham *kayl* est égal à 50 *habbah* et $\frac{2}{5}$ de *habbah*. (Commentaire *El Menhâdj* de la *Résâlah* d'Ebn Abî Zayd.)

Le ratl se compose d'onces et aussi de derhams. Les derhams s'expriment en grains (*habbât*) d'orge prise en général (*motlaq*). Ainsi, la première chose qu'on ait besoin de connaître, c'est la quantité pondérale (*meqdâr*) du derham légal en grains d'orge. Ce derham légal était du poids adopté alors par les habitants de la Mekke, que Dieu l'honore! et le *kayl* était la mesure de capacité (*mekyâl*) en usage parmi les habitants de Médine, que Dieu l'honore! en vertu de cette tradition rapportée par En-Násây[1], qui s'appuie sur (l'autorité d') ʿAbd Allah ebn ʿOmar[2], que Dieu soit satisfait de lui! Le Prophète, que Dieu le bénisse et le salue! a dit, au rapport de ce dernier : « La mesure de capacité (*mekyâl*) sera conforme à celle des habitants de Médine et le poids, établi sur celui des habitants de la Mekke. » Ebn Battâl[3], dans son *Commentaire*, s'exprime en ce sens :

[1] Le traditionniste ʿAbd er-Rahman Ahmad ebn ʿAly ebn Choʿayb .... en-Nasây (natif de Nasâ, dans le Khorasân) habita le Vieux-Caire et mourut en l'année 302 ou 303 de l'hégire. Il était né en 214 ou 215. Voir Ebn Khallikân's *Dictionary*, I, p. 58.

[2] ʿAbd Allah ebn ʿOmar ebn el Khattâb, *compagnon* du Prophète, mourut à la Mekke en l'année 73 de l'hégire.

[3] Abou'l Hasan ʿAly ebn Khalaf ebn ʿAbd el Malek el Maghréby, *vulgo* Ebn Battâl, mâlékite, mort en l'année 449 de l'hégire (1057-1058 de J.-C.). Hâdji Khalîfah cite de lui (t. I, p. 348) *El Etésâm*, sur les traditions, et (t. II, p. 522) un commentaire du *Sahîh* d'El

« Les derhams étaient des morceaux d'argent sans inscriptions et des derhams de la frappe des Roûms (Grecs-Byzantins). Or quand ʿAbd el Malek ebn Merwân fut monté sur le trône, il réprouva la frappe des Roûms et fit battre des derhams : il établit que 10 derhams d'argent seraient égaux en poids à 7 metqâls d'or de la Mekke. D'après cela, le poids du derham d'argent égale donc les $\frac{7}{10}$ du dînâr d'or. »

(On lit) dans le *Kétâb el djawâher* : « ʿAbd el Haqq, s'appuyant sur (l'autorité d')ʿAbd Allah ebn Ahmad ebn Hanbal, a dit : « Il m'a été raconté que ce (traditionniste) ayant mesuré le *meudd* du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue ! le trouva d'un ratl et un tiers de ratl. — Moi-même, a-t-il ajouté, j'ai fait toutes les recherches possibles auprès de personnes dans le discernement desquelles j'avais toute confiance et toutes m'ont affirmé unanimement que le dînâr d'or à la Mekke avait le poids de 82 *habbah* et $\frac{3}{10}$ de *habbah*, en grains (*habbah*) d'orge pris en général (*motlaq*). » Une fois cela établi d'une manière authentique, nous prenons $\frac{7}{10}$ pour le poids du derham. Le poids du derham légal sera donc 57 *habbah*, six dixièmes [et un dixième de dixième de habbah], ainsi que cela est mentionné dans le *Djawâher*. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

El-Khattâby[1] a mentionné d'après Abou'l ʿAbbâs

Bokhâry, dans lequel l'auteur s'occupe exclusivement de droit mâlékite.

[1] Abou Solaymân Hamd ebn Mohammad ebn Ibrâhim .... el Khattâby, auteur de plusieurs ouvrages de traditions et en même

ebn Chorayh[1] que le derham de la Mekke, du temps du Prophète était de 6 dâneqs, et le nombre de ses *habbah* (grains), de cinquante *habbah* et $\frac{2}{5}$ de habbah, et que, seulement sous l'islamisme, les inscriptions en furent changées; que le ratl, à la Mekke, était de 128 derhams, des derhams susmentionnés. Ce derham est le derham *kayl* : il fut ainsi nommé parce qu'on en composa le *ratl*, le *meudd* et le *sâʿ*. C'est le derham *kayl* de la loi. C'est au sujet de ce derham que le Prophète a dit : « Le poids est le poids de la Mekke », et, au sujet de ce qui en a été composé, il a dit : « La mesure (*kayl*) est la mesure de Médine. »

La *habbah* servant à évaluer le poids du derham est le grain d'orge de moyenne grosseur, grossier, non écortiqué, après qu'on en a coupé la partie qui s'allonge aux deux extrémités et dépasse la forme du grain. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

El Djawhary dit dans son *Tâdj* : « . . . Le derham est égal à 6 dâneqs (de 8 *habbah*). » (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

(Le) derham est (égal à) 15 *kharroûbah* et (à) 18 qîrâts, ce qui fait un derham et demi *dokhl*. L'exactitude est un derham *dokhl* et quatre dixièmes et,

temps jurisconsulte et philologue, était originaire de Bost, où il mourut en l'année 388 de l'hégire. Cf. Ebn Khallikân, I, p. 476.

[1] Il faut lire Ebn Soraydj. Abou'l ʿAbbâs ebn Soraydj, un des plus grands docteurs châfé'ites, composa, dit-on, 400 ouvrages. Il mourut à Bagbdâd en l'année 306 de l'hégire. Cf. En-Nawawy, p. 739 et Ebn Khallikân, I, p. 46. S. de Sacy l'appelle par erreur « Ben Sérih ».

dit-on, soixante *habbah* à la *habbah* de l'argent[1]. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

Le *derham*, qu'on prononce *derham*, *derhâm* et *derhem*, est (un terme) connu. Nous avons fait mention de son poids sous *m k k*. (Sous *Makkoûk*, on lit : .... Et le derham égale 6 dâneqs [de 8 *habbah* chacun]) (*Qâmoûs.*)

Le derham de Baghdàd est égal à cinquante-deux *habbah* huit dixièmes de *habbah* et un demi-dixième de *habbah*[2]. — Le derham (de Baghdàd) est égal à 24 *sakradj* (lisez *sâtoûdj*?); le *sakradj* égale 2 *habbah*, des *habbah* de l'argent. — Les derhams de l'Andalos pèsent 36 grains (*habbah*) d'orge de moyenne grosseur; ils portent le nom de derhams *dokhl*...... Dans 14 derhams *dokhl* de l'Andalos, il y a (le poids de) 10 derhams *kayl*[3]. (Ms. de l'Université de Gênes.)

Le derham (pèse) 18 *kharroûbah;* le grain de caroube, 3 grains de blé. Le metqâl (pèse) 24 grains de caroube[4]. (Maqrîzy, *Traité des famines*, fol. 27 v°.)

[1] Comme on le voit, Côhen el 'Attàr a copié ici textuellement Ez-Zahràwy, ainsi qu'il l'a fait dans la plus grande partie de son chapitre sur les poids et mesures.

[2] Il s'agit de *habbah* ou grains de l'Andalos. $52\frac{17}{20} \times 0{,}5846\frac{51}{151} =$ 3 gr. 0898.

[3] D'après l'auteur, le derham *dokhl* pèse 36 grains d'orge; les 14 derhams *dokhl* péseront 504 grains d'orge, dont le $\frac{1}{10}$ est $50\frac{2}{5}$, poids attribué au derham *kayl* ou de la Mekke, d'après El Khattâby. On a également 2 gr. 207 (ou le derham *dokhl*) × 14 = 30 gr. 898 = 3 gr. 0898 (ou le derham *kayl*) × 10.

[4] $0{,}1839\frac{1}{6}$ (Voir note 1, p. 421) × 18 = 3 gr. 3105 et $0{,}1839\frac{1}{6}$ × 24 = 4 gr. 414. Comp. toutefois la note 4, p. 420.

Le derham pèse 70 grains d'orge[1]. (Feuille de garde du ms. n° 1014.)

D'autres conviennent que la valeur pondérale (*qadr*) du derham était connue, sans qu'il existât réellement; il en existait seulement le poids-étalon (*sandjah*) et il entrait dans la composition des poids supérieurs, comme le dînâr, l'once, le ratl, etc. (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 13-14; S. de Sacy, traduction, p. 27.)

Sur les poids (affectés au pesage) de l'or et de l'argent. Le derham complet (*tâmm*), dans l'ancien temps, égalait 8 dâneqs. Celui qui est exclusivement adopté à l'époque actuelle se compose de 6 dâneqs, de 12 qîrâts, de 24 tassoûdj, de 48 *habbah*. Par *habbah*, l'on entend le $\frac{1}{48}$ du derham, non la *habbah* qui est un grain (*habbah*) de caroube, car 16 de ces grains forment le derham, mais au contraire une *habbah* équivalente à 4 *areuzzah*.... Le poids du derham incomplet (*nâqès*) est de 4 dâneqs et une fraction; il est très connu dans beaucoup de pays. Le derham se compose de 2 demies, de 3 tiers, jusqu'à 10 dixièmes; il est égal à 12 qîrâts, à 24 *tassoûdj*, à 48 *habbah* et à 60 *fels*.... Le derham est égal à un demi-metqâl et à son cinquième (soit $\frac{7}{10}$).... Sache encore que le derham est (de) 14 qîrâts; chaque qîrât équivaut à 5 grains d'orge.

Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs. Le derham est de 18 qîrâts et

[1] Le qîrât de l'auteur pesant 5 grains d'orge, son derham représente 14 qîrâts.

de 15 *kharroûbah*... Ce qu'on lit dans une pharmacopée (*fi ba'd el kanâïch*) indique que le derham grec (*younâny*) différait de celui en usage actuellement: il lui était inférieur d'une quantité égale à son sixième ou à son quart[1]. Il est nécessaire de tenir compte de cette observation, afin que les poids des grands praticiens ne soient pas altérés. (*Madjmoû'ah fîl hésâb*, 2ᵉ et 3ᵉ sections.)

Quant aux derhams, il y a une grande divergence d'opinions (à leur égard); c'est à ce qui existait à l'époque du Prophète, que Dieu le bénisse ainsi que sa famille! qu'on doit se conformer. Tout le monde a dit qu'ils étaient de six dâneqs. Le grand docteur[2] s'est exprimé ainsi dans le *Tahrîr* : Les derhams, au commencement de l'islamisme, étaient de deux sortes : *Baghlys*, qui étaient les noirs et dont chacun pesait 8 dâneqs, et *Tabarys*, de 4 dâneqs chaque derham. Ils furent réunis sous l'islamisme et l'on en fit deux derhams égaux pesant chacun 6 dâneqs. L'auteur d'*Et-tedkérat wa'l montaha* a dit à peu près la même chose. Dans le *Mo'tabar*, El Mohaqqeq[3] a dit : « Ce à quoi on doit avoir égard, c'est que le derham est de 6 dâneqs, de telle sorte que

[1] Je ne vois que le metqâl de 4 gr. 414 qui, diminué de son quart, soit égal à 3 gr. 3105 ou à la darakhmy, en usage parmi les médecins.

[2] J'ignore quel est ce docteur, le titre de *Tahrir* étant commun à un grand nombre d'ouvrages.

[3] S'agirait-il de l'auteur du *Charâyè' el islâm*, qui était ainsi surnommé? mais son traducteur, M. Querry, ne lui attribue aucun ouvrage portant le titre d'*El Mo'tabar*.

les dix (derhams) soient égaux à 7 metqâls. Tel est le poids juste (*el wazn el ʿadl*). On dit, en effet, que les noirs étaient de 8 dâneqs et les *tabarys*, de 4 dâneqs. Ils furent réunis et l'on en fit 2 derhams. Cela est conforme à la *Seunneh* du Prophète. » Fin.

Er-Râféʿy[1] a dit dans le Commentaire susmentionné : « Quant aux derhams, ils avaient des poids différents. On établit sous l'islanisme que le poids d'un derham serait égal à 6 dâneqs, chaque dix derhams devant peser 7 metqâls. — La quantité de 10 derhams est donc égale à 7 metqâls. Conséquemment, les 20 metqàls, première quotité imposable de l'or, ont le poids de 28 $\frac{4}{7}$ derhams et les 200 derhams, première quotité imposable de l'argent, correspondent au poids de 140 metqàls. Il n'y a aucun doute sur ces rapports et tout le monde les a admis. Le grand docteur a dit dans le *Tahrîr* : Le poids de chaque dix derhams est de sept metqàls, au metqàl de l'or, et celui de chaque derham est d'un demi-metqâl et son cinquième. C'est là le derham avec lequel le Prophète a évalué les *quantités* (poids et mesures) légales, formant la quotité imposable dans la *zakâh*, ou la somme dont le vol donne lieu à l'ablation de la main, le prix du sang et le montant de la *djezyah*, etc. Tel est aussi le sens de cette phrase

[1] Er-Râféʿy (l'imâm Abou'l Qàsem ʿAbd el Karîm ebn Mohammad), de Qazwîn, châféʿite, mort en 623 (1226 de J.-C.), composa sous le titre de *Fath el ʿaziz ʿala Kétâb el wadjiz* un grand commentaire de *El Wadjiz fi'l foroûʿ*, qui eut pour auteur l'imâm Heudjdjat el islâm Abou Hâmed Mohammad ebn Mohammad el Ghazâly, châféʿite, mort en l'année 505 de l'hégire.

qu'on lit dans le *Tedkérat wa'l montaha:* Sache donc qu'on est d'accord sur ceci, à savoir que chaque dâneq pèse 8 *habbah* (grains), des grains moyens d'orge, ainsi que se sont clairement exprimés les docteurs des deux partis et que l'a mentionné l'auteur du *Hâwy* à propos des *habbah.* Le derham est égal à 48 grains d'orge, et le dînâr, à 68 grains d'orge et $\frac{4}{7}$ de grain d'orge[1]. Toutefois on trouve dans la relation de Solaymân? ebn Hafs el-Meroûzy que son[2] poids est de 6 *habbah* et que la habbah pèse 2 *habbah* d'orge moyens, ni petits, ni gros. — Sache que Solaymân ebn Hafs el-Meroûzy a rapporté d'après Abou'l Hasan er-Réda que . . . . . le derham pèse 6 dâneqs; le dâneq, 6 *habbah;* et la *habbah* est du poids de 2 grains (*habbah*) d'orge moyens, ni petits, ni gros[3]. Cette évaluation est contraire, sous plusieurs rapports, à ce qui est connu. (Mohammad Bâqer, fol. 2 r°, 3 v° et 7 v°.)

Ebn er-Rafʿah, dans le *Tebyân;* Es-Saroûdjy, dans le Commentaire de la *Hédâyah;* Es-Soyoûty, dans le *Qatʿ el moudjâdalah;* El-Maqrîzy, ʿAbd el-Qâder es-Soûfy et autres auteurs[4] ont rapporté que les Grecs (*Younân*) avaient évalué le derham à 4,200 *habbah* (grains) de moutarde sauvage, et le metqâl à 6,000

[1] 7 : 10 : : 48 : 68 $\frac{4}{7}$.

[2] Bien que le mot « dâneq » ne figure pas ici, c'est de lui que l'auteur entend parler, comme on va le voir.

[3] Le derham se composerait ainsi de 72 grains d'orge.

[4] Sur tous ces auteurs et leurs ouvrages, cf. El-Djabarty et ma traduction d'Ed-Dahaby, dans la *Roy. As. Society* : Moustafa ed-Dahaby, châfeʿite, écrivait son traité en l'année 1272 de l'hégire (1856).

de ces mêmes grains. — Le derham est égal à $16 \frac{4}{5}$ qîrâts[1]. Le qîrât équivaut à 250 grains de moutarde. Les chefs du rite hanafîte l'ont fait de 300 grains de moutarde; car, ont-ils dit, le metqâl est (égal à) 20 qîrâts, et le derham (à) 14 qîrâts[2]. C'est là une manière conventionnelle de s'exprimer qui renferme la proportion, sans fraction. Prends donc garde.

Il s'est introduit récemment dans la coutume de Mesr l'usage de faire le derham légal de 16 qîrâts et le metqâl d'un derham et demi. Par suite le qîrât *mesry* pèse $262 \frac{1}{2}$ grains de moutarde et le metqâl, 6,300; ce qui le rend supérieur au metqâl légal d'un qîrât mesry et d'un septième de qîrât[3]. . . . .

Quant au derham (*mesry*), tu sais qu'il est (identique au derham) légal (*char'y*). . . . Les 16 *habbah*[4], évaluation donnée au derham mesry, égalent en poids les $16 \frac{4}{5}$ (*habbah*[5]), chiffre auquel est évalué le derham légal, de telle sorte que la *habbah* de celui-là équivaut à une *habbah* et $\frac{1}{20}$ de *habbah* de celui-ci, et les 64 grains de blé (*qamhah*) auxquels est évalué le

[1] Et le metqâl à 24 qîrâts.

[2] $16 \frac{4}{5} \times 250 = 14 \times 300 = 4200$.

[3] Le grain de moutarde étant égal à $\frac{3^{gr},0898}{4200} = \frac{4,414}{6000} =$ o gr. 0007356 $\frac{2}{3}$, on a pour le qîrât (chafé'ite) de 250 grains de moutarde o gr. 1839 $\frac{1}{6}$; pour le qîrât (hanafîte) de 300 grains de moutarde, o gr. 2207; et pour le qîrât (mesry) de $262 \frac{1}{2}$ grains de moutarde, o gr. 193125. $6300 - 6000 = 300$; $262,5 + \frac{262,5}{7} = 300$. o gr. 0007356 $\frac{2}{3} \times 6300 = 4$ gr. 6347.

[4] Ou qîrâts mesrys de o gr. 1931125.

[5] Ou qîrâts châfé'îtes de o gr. 1839 $\frac{1}{6}$.

derham *mesry*[1] ont le même poids que les 50 $\frac{2}{5}$ grains d'orge[2] qui constituent l'évaluation donnée au derham légal, le grain de blé équivalant ainsi aux $\frac{3}{4}$ d'un grain d'orge et $\frac{3}{5}$ du quart du quart d'un grain d'orge[3]. (Ed-Dahaby.)

D'après la *seunneh*, il n'y a que 20 qîrâts dans le metqâl et 14 dans le derham. (El-Djabarty.)

Le derham de Constantinople dépasse celui de Mesr d'un cinquième de qîrât (mesry) et de trois cinquièmes de cinquième[4]. (Ed-Dahaby.)

Le dirham est l'unité de poids, non seulement en Égypte, mais dans tous les pays musulmans. Deux Commissions ont été chargées, à deux époques et sous deux différents gouvernements, d'en déterminer le rapport au gramme. La première Commission fonctionna pendant l'expédition française en Égypte, à la fin du XVIIIe siècle; elle s'était réunie à la Monnaie du Caire et elle avait constaté que le dirham pèse 3 gr. 0884. (*Description de l'Égypte, expédition française*, t. XVII, p. 32.) La seconde Commission

[1] On aura pour le grain de blé $\frac{3,0898}{64} = 0$ gr. 048278 $\frac{1}{8}$.

[2] Le grain d'orge $= \frac{3,0898}{50\frac{2}{5}} = 0,06130\frac{5}{9}$.

[3] Cette fraction se réduit à $\frac{63}{80}$. Les $\frac{63}{80}$ de $0,06130\frac{5}{9} = 0,048278\frac{1}{8}$.

[4] Cette fraction équivaut à $\frac{8}{25}$. Les $\frac{8}{25}$ de 0 gr. 1931125 représentent 0 gr. 061796. En l'ajoutant à 3 gr. 0898, on a pour le derham de Constantinople 3 gr. 151596. Tillet, dans son *Essai sur le rapport des poids étrangers avec le marc de France* (*Mémoires de l'Académie des sciences*, année 1767), fait le *cheki* (de 100 drachmes) égal à 1 marc 2 onces 3 gros et 28 grains = 318 gr. 899; d'où le derham de Constantinople = 3 gr. 18869. D'après l'Annuaire ottoman de l'an 1285 de l'hégire, le derham de Constantinople est de 3 gr. 207.

était égyptienne; elle fut organisée par ordre de Mohamad Ali vers l'année 1845; elle se composait des hommes les plus savants de l'Égypte..... La Monnaie du Caire en fut naturellement le siège. Plusieurs boules en cristal pesant différents poids tels que mille dirhams, cinq cents dirhams, etc., qui se trouvent en la possession des notables peseurs du Caire et dont ils se servent comme étalons pour les vérifications des poids, depuis des siècles, ont été mises à la disposition de la Commission avec tous les poids étalons de la Monnaie. Voici le résultat des travaux de la Commission : le dirham pèse en grammes 3 gr. 0898; ce nombre ne diffère de celui de la Commission française que d'un milligramme à peu près; mais la Commission égyptienne étant très compétente et ayant eu à sa disposition plus de documents et de meilleures balances, nous ne pouvons pas hésiter à admettre 3 gr. 0898 pour le poids définitif du dirham. (Mahmoud-Bey, *Le système métrique actuel de l'Égypte*, Copenhague, 1872.)

Le dirham n'a subi aucune altération en Égypte pendant toute la période de l'Islamisme jusqu'aujourd'hui :

1° Le dirham étant intimement lié à certaines lois religieuses de la jurisprudence musulmane, on ne put l'altérer sans enfreindre ces mêmes lois, fait qui ne s'est jamais produit en Égypte, dont le peuple est naturellement enclin à la dévotion et conservateur de ses lois et anciennes coutumes, et qui fut

dès les premiers siècles de l'Islamisme le siège de la foi et de la jurisprudence musulmanes.

2° Il y eut de tout temps, au moins depuis le commencement de l'Islamisme jusqu'à nos jours, une police spéciale chargée de la vérification des poids et mesures publics, dont le chef s'appelle *mohtaseb*, et le bureau, *Dâr el ʿyâr,* maison de l'étalonnement ou de la vérification des poids et mesures. Les marchands portent chez lui, à de certaines époques, leurs poids et mesures de capacité pour les contrôler; s'il s'en trouve de défectueux par suite d'un long usage ou autre cause, ils sont détruits, et le marchand est tenu de s'en procurer d'autres, fournis par l'autorité et sortant de la maison même de vérification; de semblables prescriptions sont toujours en vigueur; elles sont les meilleures garanties de l'intacte conservation du système métrique et prouvent la stabilité du dirham.

3° Les savants de toutes les époques qui se sont occupés des poids et mesures présentent le dirham comme pesant toujours le même nombre de grains d'orge et aussi de graines de moutarde. Er-Râféʿy et En-Nawawy, les deux grands docteurs qui ont vérifié le poids du ratl *charʿy* ou livre légale, estiment cette livre, le premier de 130 dirhams, et le second de 128 et quatre septièmes du dirham et laissent voir que le dirham est d'un poids constant; et bon nombre de faits de même nature prouvent également que le dirham n'a subi aucune modification, au moins en Égypte; mais nous en avons encore une

autre preuve d'un autre genre et presque mathématique, la voici :

Ebn er-Raf'ah Nadjm ed-dîn Abou'l 'Abbâs Ahmad ebn Mohammad ebn 'Aly ebn Mortafé' el-Ansâry, le châfé'ite[1], investi des fonctions de vérificateur des poids et mesures à Mesr, dit dans son livre intitulé *Ifsâh et-tebyân fi mârafat el mekyâl wa'l mîzân* ce qui suit : « J'ai trouvé dans la maison de vérification des poids et mesures à Mesr, lorsque j'en étais le chef, une mesure de capacité faite d'un seul morceau de cuivre creusé; elle portait en deux lignes gravées autour : *Au nom de Dieu clément, miséricordieux! (Cette mesure) a été faite à l'époque d'El-Malek el-'Azîz, que Dieu éternise son règne! pour le jurisconsulte l'îmâm vertueux Chéhâb ed-dîn, investi de la* hesbah *des musulmans, que Dieu exalte ses jugements! Ce meudd a été étalonné sur le* sâ' *du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue ainsi que sa famille! et vérifié au moyen de l'eau pure, sur l'original exact et authentique : son poids d'eau s'est trouvé de trois cent trente-sept derhams. Et cela à la date du dix-huitième (jour) de rabî' 1er de l'année cinq cent soixante et onze*[2]. »

On sait que le sâ' est une mesure de capacité en usage dans l'Arabie, et que le *meudd* est le quart de cette mesure.

[1] Cf. El-Djabarty, p. 4, note 4. Ebn er-Raf'ah, qui était né à Mesr, mourut en l'année 710 (Comm. 31 mai 1310).

[2] J'ai fait quelques modifications à la traduction de Mahmoud-Bey. Je ferai observer aussi que la date ne peut être que 591 (1195 de J.-C.), l'ayyoubite El-'Aziz ayant régné en Égypte de 589 à 595.

Si nous pouvons, par une autre voie, savoir le volume du meudd en mesure égyptienne actuellement en usage, déterminer le poids de son contenu d'eau en dirhams actuels, il n'y aura qu'à comparer ce poids à celui rapporté par Ebn er-Raf'ah, pour s'assurer si le dirham d'aujourd'hui est ou non celui de l'année 571 (lisez 591). En effet El-Qamoûly et Es-Seubky, deux grands docteurs, ont déterminé chacun la capacité du *sâ'* du Prophète en mesure égyptienne. El-Qamoûly l'a trouvé de deux *qadah* égyptiens; Es-Seubky l'estime à deux *qadah* moins la septième partie d'un *qadah*. Mais El-Qamoûly a été le chef du bureau de vérification des poids et mesures (il est mort en l'année 727 de l'hégire). Sa détermination doit avoir, par conséquent, plus de poids et d'exactitude; soit le double; en outre, comme chef du bureau d'étalonnement, il a dû se servir du *meudd* vérifié sur le *sâ'* du Prophète et dont parle Ebn er-Raf'ah, qui est mort en l'année 710 de l'hégire et, par conséquent, il doit avoir un poids d'autorité triple de celui d'Es-Seubky. Cependant on ne doit pas pour cela rejeter l'estimation d'Es-Seubky; il faut seulement lui donner ici un poids d'autorité plus faible que celui d'El-Qamoûly et la considérer dans nos calculs relativement à la première dans le rapport mathématique de un à trois; c'est-à-dire qu'il faut multiplier la capacité du *sâ'* d'El-Qamoûly par 3, celle d'Es-Seubky par 1, faire la somme des deux résultats, la diviser par 4, et l'on trouvera la moyenne mathématique des deux déterminations, en y consi-

dérant leurs poids d'autorité dans le rapport de 3 à 1. Or la capacité du *sâ*ᶜ ou 2 *qadah* d'après El-Qamoûly est de 4 litres 2470; car on verra ci-après que le volume du *qadah* est de 2 litres 1235; celle du *sâ*ᶜ ou 2 *qadah* moins un septième de *qadah* d'après Es-Seubky est de 3 litres 94364. Multipliant le premier par 3 et le second par 1, on trouvera 12,7410 et 3,94364; la somme en est de 16,68464. En la divisant par 4, on trouvera 4 litres 17116 pour le volume moyen du *sâ*ᶜ d'après El-Qamoûly et Es-Seubky, dont les poids d'autorité sont dans le rapport de 3 à 1 dans cette matière, et comme le *meudd* est le quart du *sâ*ᶜ, donc la capacité ou le volume du *meudd* est de 1 litre 04279. Le poids d'eau de ce volume est de 1042 gr. 79; en le divisant par 3 gr. 0898, qui est le poids du dirham, on trouvera 337,4 dirhams, et c'est, à $\frac{4}{10}$ près, le poids du meudd cité par Ebn er-Rafᶜah. Le dirham, aussi bien que le *qadah*, n'a donc subi aucune altération, au moins depuis le vɪᵉ siècle de l'hégire jusqu'à présent. (Mahmoud-Bey, *loco. cit.*)

POIDS EN ACIER TROUVÉS DANS LE FAYYOUM PAR M. E.-T. ROGERS.

	Poids du derham.
1. (1/2 derham) 1 gr. 49	2ᵍʳ,98
2. (5 derhams) 14 gr. 709	2 9418
3. Cinq (derhams), *poids de sept*[1], 14 gr. 676 ..	2 9352
4. Le *qest*[2], 14 gr. 4828	2 8965

[1] On sait que cette expression signifie que les dix derhams ont le poids de sept metqâls, voir 1ʳᵉ partie.

[2] Ce mot s'emploie pour exprimer un acompte *régulier*, c'est-à-

	Poids du derham.
5. Vingt, *poids de sept,* 59 gr. 097..........	2 95486
6. Vingt, *poids de sept,* 59 gr. 032...........	2 9516[1]

(*Correspondance.*)

dire qu'un certain nombre d'acomptes égaux forment un tout. Ici il me paraît représenter la moitié d'une once.

[1] On voit que les valeurs du derham fournies par ces six poids ne diffèrent guère l'une de l'autre, surtout si l'on considère que les Arabes n'avaient ni des balances ni des poids aussi justes que les nôtres. Aujourd'hui même, à l'exception des balances d'une grande précision et d'un prix très élevé, il est difficile de dépasser le centigramme dans les pesées, et ce poids même est rarement d'une exactitude rigoureuse. On peut donc considérer le derham fourni par les poids du Fayyoum comme représentant environ 2 gr. 96 à 2 gr. 97, et je crois qu'ils étaient destinés au pesage des pièces d'argent ayant cours à l'époque où ils étaient employés. Les 10 derhams de 2 gr. 96 à 2 gr. 97 représentaient 7 dînârs de 4 gr. 23 à 4 gr. 24. La moyenne des 6 poids est exactement de 2 gr. 943325 correspondant à un dînâr de 4 gr. 2047607. — Les poids trouvés par mon savant ami étaient contenus dans une boite en bois à deux compartiments, dans l'un desquels étaient les poids en acier et dans l'autre des poids en verre. Parmi ces derniers le plus récent porte l'empreinte : *Au nom de Dieu, El-Moqtader, Commandeur des croyants, Poids d'un demi (dinâr) wâfy (de plein poids)*; tous donnent pour le dînâr plus de 4 gr. 26 et jusqu'à 4,28976 (El-Moqtader). Ce khalife 'abbâside régna de 295 à 320 (908 à 932 de J.-C.). Quelques-unes de ses monnaies d'or pèsent jusqu'à 4 gr. 74 et 4 gr. 86, voir *Catalogue of oriental coins*, t. I, p. 141. On peut conclure, si je ne me trompe, de l'existence des deux compartiments, l'un contenant les poids en acier sur lesquels il n'est fait mention que du derham, et l'autre les poids en verre, qui portent au contraire comme empreinte le mot dînâr (exprimé ou sous-entendu), que les premiers servaient à peser les monnaies d'argent, et les derniers, les monnaies d'or. Il est à remarquer aussi que, pour les dînârs (plus précieux que les derhams), les poids ne vont pas au delà d'une unité, ce qui me paraît venir à l'appui de mon hypothèse, attendu que, s'il s'était agi de peser autre chose que des monnaies, M. Rogers aurait trouvé parmi ces poids des multiples du dînâr. Les pièces d'or se pesaient donc *une à une*.

ÉTUDE
SUR
LES INSCRIPTIONS DE PIYADASI,
PAR M. SENART.

CHAPITRE TROISIÈME.
(SUITE.)

II. — EDITS DE SAHASARÂM, DE RÛPNÂTH ET DE BAIRÂT.

Ces inscriptions, sans être identiques, ont entre elles trop d'analogie pour qu'il soit possible d'en séparer l'interprétation; en certains passages difficiles, elles s'éclairent l'une l'autre, et le rapprochement en est de toute façon nécessaire. On sait que, de toutes nos tablettes, ce sont les plus récemment connues. Découvertes par diverses personnes [1], elles furent reproduites pour la première fois par les soins du général Cunningham. Les copies et estampages furent adressés à M. Bühler, qui les fit paraître et les interpréta le premier, en 1877. Les fac-similés qu'il a donnés des deux premières sont encore aujourd'hui

[1] Cf. *Corpus*, p. 2.

le meilleur instrument d'étude que nous possédions, supérieur aux reproductions du *Corpus*. Il est malheureusement encore insuffisant. On ne sait que trop maintenant à quel point sont imparfaites, d'une façon générale, les reproductions préparées pour le *Corpus*. Dans le cas particulier, les divergences nombreuses et graves que relève M. Bühler s'expliquent peut-être par l'état du rocher; mais elles justifient à coup sûr une certaine défiance dans les corrections que réclament plusieurs passages. Par bonheur, il est à peu près certain, si désirable que soit une revision nouvelle de ces monuments entreprise avec compétence, qu'elle profitera beaucoup plus au détail philologique qu'à l'intelligence générale du morceau.

Je dois exprimer ici mes sincères remercîments à M. Bühler : il a bien voulu me donner communication de la photographie de Sahasarâm, qu'il cite dans son premier article comme lui ayant été envoyée par le général Cunningham. Mon commentaire était terminé quand elle m'est parvenue. J'ai, en la désignant par l'abréviation Ph. B., ajouté en note les observations que m'en a suggérées l'examen attentif.

SAHASARÂM[1].

1) [illegible] .... [illegible] | [illegible]

[illegible] | [illegible] (2) [illegible] |

[1] Je donne la lecture telle qu'elle m'apparait dans le fac-similé de l'*Indian Antiquary*. On trouvera dans les notes de la transcription toutes les lectures divergentes de M. Bühler.

[illegible]

[illegible] (3) [illegible]

[illegible]

(4) [illegible]

[illegible] (5) [illegible]

[illegible]

[illegible] (6) [illegible]

[illegible]

(7) [illegible]

[illegible] (8) [illegible]

(1) Devânaṁpiye hevaṁ â ——— iyâni[a] savachalâni aṁ upâsake sumi na ca bâḍhaṁ palakaṁte [.] (2) saviṁchale sâdhike aṁ ——— te[b] etena ca aṁtalena jaṁbudîpasi aṁmisaṁ devâ ?saṁ[1] ta (3) munisâ misaṁdeva kaṭâ[c] [.] pala——— iyaṁ phale .o——— yaṁ mahatatâ va cakiye pâvatave[d] [.] khudakena pi pala (4) kamaminenâ vipule pi suagakiye âlâ——— v.[2] [e] [.] se etâye aṭhâye iyaṁ sâvâne[f] [.] khu-

[1] B. lit °vâ husaṁ°.

[2] B. °suag[e] [sa]kiye â°. A en juger par le fac-similé, il n'existe aucune trace du caractère *sa*, ni même la place qui lui serait nécessaire.

dakâ ca uḍâlâ câ pa (5) lakamam̃tu am̃tâ pi cam̃[1] jânam̃tu[g] cilaṭhitîke câ palakame hotu iyam̃ ca aṭhe vaḍhisati |vipulam̃ pi ca vaḍhisati (6) diyâḍhiyam̃ |avaladhiyenâ diyaḍhiyam̃[h] vaḍhisati [.] iyam̃ ca savane vivuthena [.] duve sapam̃nâlâti (7) satâ vivuthâ ti[i] 256 [.] ima ca aṭham̃ pavatesu likhâpayâthâ ya. vâ a (8) thi hetâ[2] silâthamm̃bhâ tata pi likhâpayatha yi[j] [.].

RÛPNÂTH.

(1) [illegible] (?) [illegible] (?) [illegible]

[illegible] ? . . [illegible] (?) [illegible]

[illegible] . . . [illegible] (2) [illegible]

[illegible]

[illegible][3] (3) [illegible]

[illegible]

[illegible] (?) (4) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[1] Je dois dire que sur Ph. B. je ne découvre aucune trace de l'anusvâra.

[2] B. °hete si°.

[3] Fac-similé C. °hipika°. D'après M. Bühler, il est bien douteux qu'il y ait une lettre quelconque entre le *hi* et le *ka*.

[Brahmi script] (5) [Brahmi script]

[Brahmi script]

[Brahmi script] (6) [Brahmi script]

(1) Devânaṁpiye hevaṁ âhâ [.] sâti(le)kâni [1] aḍhitiyâni [2] vasa sumi pâkâ . . . ke [3] no ca bâḍhi pakate sâtileke cu chavachare ya sumi haka ——— pite [4] (2) bâḍhiṁ ca [5] pakate [a] [.] yâ imâya [6] kâlâya jaṁbudipasi amisâdevâ husu te dâni misaṁkaṭâ [7] [.] pakamasi hi esa phale no ca esa mahatatâ pâpotave [.] khudakena hi ka [8] (3) pi [b] pakamamânenâ [9] sakiye pipule pi svage ârodheve [10] [.] etiya aṭhâya ca sâvane kaṭe khudakâ ca uḍâlâ ca pakamaṁtu [c] ti aṁtâ pi ca jânaṁtu [.] iyaṁ pakarâ va [11] (4) kiti ciraṭhitike siyà [d] iya hi aṭhe vaḍhi vaḍhisiti vipula ca vaḍhisiti apaladhiyenâ diyaḍhiya [12] vaḍhisata [.] iya ca aṭhe pavatisa lekhâpeta vâ lata hadha [e] ca aṭha [13] (5) silâṭhabhe [14] silâṭhaṁbhasi lâkhâpetavaya ta [.] etinâ [f] ca

[1] B. °sâtirakekâni°.

[2] B. °aḍhitisâni°.

[3] B. °sumi pâkâ sa[va]ki no°.

[4] B. °haka saṁghapapite°.

[5] B. °bâḍhi ca°.

[6] B. °yi imâya°.

[7] B. °ni masâka°.

[8] B. °kenâ hi°. Il se peut, d'après M. Bühler, qu'il y ait eu une lettre entre *hi* et *ka;* mais il incline à ne voir dans les traces du fac-similé que des égratignures accidentelles.

[9] B. °pi parumaminenâ°.

[10] B. °rodhave°.

[11] B. °pakâre ca°.

[12] B. °ḍhiyaṁ vaḍhisati i°.

[13] B. °athi si°.

[14] B. °lâṭhubhe°.

vayajanenâ yâvataka tupaka ahâle savara vivasetavaya ti [1] vyaṭhenâ [2] sâvane kaṭe [.] 256 sa (6) tavivâsâ ta [3] [.].

BAIRÂT.

(1) [Brahmi] [3] ——————

—————— (2) [Brahmi] [4] [Brahmi] . . [Brahmi] [5] ——————

—————— (3) [Brahmi]

[Brahmi] . [Brahmi] [6] ——————

(4) [Brahmi] . . [Brahmi] ——————

—————— [Brahmi] [7] [Brahmi] . [Brahmi] (5) [Brahmi] [8] [Brahmi]

[Brahmi] [9] [Brahmi] —————— [Brahmi]

[Brahmi] . . . [Brahmi] (6) [Brahmi] [10] [Brahmi]

[Brahmi] [11] —————— [Brahmi] [12] [Brahmi]

[1] B. °tavâyati°.
[2] B. °vyuṭhenâ°.
[3] B. °sâti°.
[4] B. °ya haka°.
[5] B. °sake n[o] ca bâ ḷhaṁ ca ——.
[6] B. °ghe papayite bâḍhaṁ ca ——.
[7] B. —— kamasi°.
[8] B. [n]o hi°.
[9] B. °mahatane°.
[10] B. °ṣvaṁge [sa]kye°.
[11] B. °âlâdhetave ——.
[12] B. —— kâ ca uḍâlâ ca palakamatu ti°.

[illegible] (7) [illegible][1] [illegible] ————

———— [illegible] (8) [illegible]

[illegible] ———— [illegible] [2]

(1) Devânaṁpiye âhâ [.] sati ———— (2) vasânaṁ ya paka upâsakâ —— bâḍhi ———— (3) aṁ mamayâ saṁghe papayâ ate .ḍhi ca ———— (4) jaṁbudipasi amisânaṁ deva hi —— vi ———— mâsi esa .le ———— (5) hâhi ese mapâtane vacakaye ————?maminenâ ya —— pa (6) vipule pi ṣvaṁgikiye âlodhetaye ———— kâ ce uḍâlâ câ palakamata ti (7) aṁtâ pi ca jânaṁtu ti cilathiti ———— pulaṁ pi vaḍhisati (8) diyaḍhiyaṁ vaḍhisati [.].

Bühler, *Ind. Antiq.*, 1877, p. 149 et suiv., 1878, p. 141 et suiv.; Rhys Davids, *Academy*, n° du 14 juillet 1877, p. 37; *Numismata orientalia* de Marsden, nouv. édit., 6e partie, p. 57 et suiv.; Pischel, *Academy*, n° du 11 août 1877, p. 145; Oldenberg, *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.*, XXXV, p. 473 et suiv.

Sahasarâm. — *a.* Je ne puis que me rallier aux observations décisives de M. Oldenberg (*Mahâvagga*, I, xxxviii, et *Zeitschr. der D. M. G.*, loc. cit.) en faveur de la lecture [*aḍha*]*tiyâni*, aussi bien ici qu'à

[1] B. °aṁte pi janaṁ°.

[2] Ces signes numéraux ne paraissent pas, d'après B., sur l'estampage, et il doute de leur existence.

Rûpnâth. Il est bien vrai qu'à Rûpnâth la lecture est en apparence *aḍhitiyâni*, mais j'ai averti tout à l'heure de la défiance prudente avec laquelle il faut traiter nos fac-similés. Ici même nous avons *saviṁchale* où la lecture *sa[ṁ]vachale* ne peut faire l'objet d'aucun doute, et à R. l. 4 nous trouvons à deux reprises *vaḍhisiti*, quoique la lecture *vaḍhisati* soit certaine; enfin, avec la même lettre 𑀠, nous lisons, à la l. 2, *bâḍhiṁ*, où la pierre porte ou portait assurément *bâḍhaṁ*. Cette lecture emporte la traduction «deux ans et demi». A en juger par le fac-similé, la lacune est seulement de sept caractères; je complète °*â[ha sâdhikâni aḍha]tiyâni*°, et non *sâtilekâni*. En effet, tout à l'heure notre texte va nous donner *saviṁchale sâdhike* en face de *sâtileke chavachare* à R. Il n'y a rien à ajouter sur les autres détails aux remarques de M. Bühler. Je ferai seulement observer que, en traduisant littéralement : «il y a deux ans et demi que je suis upàsaka (buddhiste laïque), et je n'ai pas fait de grands efforts,» on arriverait à fausser le sens, comme le montre clairement la suite de la phrase. Le roi veut dire : «J'ai été pendant plus de deux ans et demi upàsaka sans faire de grands efforts; et voici plus d'un an que,» etc. — *b*. Il est clair qu'il faut, dans la lacune, suppléer soit °*aṁ[sumi bâḍhaṁ palakaṁ]te*° ou *aṁ[sumi saṁghapâpi]te* (cf. la note in R.). M. Bühler propose la première restitution, et en effet la lacune semble plutôt être de sept caractères. Le sens en tous cas demeurerait essentiellement équivalent. J'ai eu occasion de montrer, en commentant

le sixième édit de Delhi (n. *a*), comment les données chronologiques que nous trouvons ici, combinées avec les indications contenues dans le XIII[e] édit de Khâlsi, mettent hors de conteste ce fait que le texte présent émane bien réellement du même auteur que les édits gravés sur les colonnes. Elles nous permettent de préciser la date de nos inscriptions. Piyadasi s'étant converti, d'après son propre témoignage, dans la neuvième année, soit huit ans et six mois, après sa consécration, il faut à ce chiffre ajouter d'abord deux ans et une fraction, soit, par exemple, deux ans et demi, puis un an et une fraction, soit un an et trois mois, ce qui, au total, place ces inscriptions dans la treizième année après sa consécration, comme les inscriptions que nous examinerons ci-dessous, et qui ont été relevées dans les grottes de Barâbar. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans la question historique générale. Je me contenterai d'une seule remarque. Le Mahâvaṃsa (p. 22, l. 2; p. 23, l. 3) place la conversion d'Açoka dans la quatrième année qui suit sa consécration, ce qui est en désaccord avec le témoignage de Khâlsi; mais il place la consécration du roi dans la cinquième année après son avènement, ce qui donne pour sa conversion la neuvième année de son règne effectif. Il y a, dans cet accord partiel avec des documents authentiques la trace d'une tradition exacte. Nous n'avons pas à décider à quelle cause la part d'erreur est imputable, si la consécration a été arbitrairement séparée de l'avènement, ou si le point de départ des neuf années

a été reculé indûment par les annales cinghalaises de la consécration à l'avènement même du roi. — *c*. Cette phrase est, à mon avis, une des plus difficiles du morceau. Elle présente d'abord une petite incertitude de lecture qui porte sur le caractère qui suit *devâ*. M. Bühler le lit *hu*, ce qui donne *husam̃*, correspondant à *husu*, pâli *ahum̃sa*, de R. Mais R. fournit au pronom *te* un corrélatif *yâ*, dont nous ne pouvons guère nous passer et qui manquerait ici. J'ajoute que, d'après les traces du fac-similé, le caractère *hu* aurait affecté la forme , au lieu de qui est l'écriture ordinaire. Dans ces conditions, je crois qu'il faut, dans le trait vertical |, ne pas chercher autre chose que le signe de séparation, familier à notre texte comme à celui de Khâlsi, et que les deux traits latéraux ne sont que des égratignures accidentelles de la pierre. Je puis ajouter maintenant que l'inspection de Ph. B. me paraît lever à cet égard toute incertitude. Je prends ensuite *sam̃ta* pour *sam̃te* = *santaḥ*, le nominatif pluriel du participe *sat*. Il est du reste bien évident que le choix entre les deux partis n'est pas de nature à influencer l'interprétation générale de la phrase. C'est ce sens qu'il importe de déterminer. M. Bühler traduit : « Pendant cet intervalle, les dieux qui étaient [considérés comme] de vrais dieux dans le Jambudvîpa, je les ai faits [je les ai fait considérer comme] hommes et faux. » Je serais bien surpris si M. Bühler, avec sa vaste expérience du tour d'expression et de pensée des Hindous n'avait pas été lui-même choqué d'une pareille façon de

dire. Il ajoute en note que « probablement cette phrase fait allusion à la croyance buddhique d'après laquelle les devas, eux aussi, ont des termes d'existence plus ou moins longs, après lesquels ils meurent pour renaître dans d'autres modes d'existence, conformément à leur *karma.* » Mais cette croyance est en somme aussi bien brâhmanique que buddhique, et Piyadasi, en la répandant, n'eût point innové. Encore l'expression serait-elle inexacte et insuffisante à l'excès; ce n'est pas seulement comme hommes, mais comme animaux, comme habitants des séjours infernaux, etc., que les devas, aussi bien que les autres êtres vivants, sont exposés à renaître. D'autre part, comment admettre qu'un buddhiste caractérise sa conversion en disant qu'il a réduit les Devas brâhmaniques au rôle de faux dieux. « Vrais Devas », « faux Devas », sont des locutions non seulement étrangères à ce que nous savons de la phraséologie buddhique et hindoue, mais directement contradictoires à tout ce que nous connaissons des écritures et des doctrines buddhiques. Jamais nous n'y saisissons aucune polémique contre les dieux populaires. Ils ont leur place reconnue dans le système cosmologique; ils sont mis par la légende en relation continuelle avec le Buddha et ses disciples. Ce sont les Devas Indra et Brahmâ qui reçoivent le Buddha à sa naissance; c'est parmi les Devas que s'élève en mourant la mère du Buddha, et c'est du milieu des Devas Tushitas que, d'après toutes les écoles, Çâkyamuni descend pour s'incarner; son futur successeur est, en attendant

l'heure de sa mission, le chef même des Devas. Sans doute ces Devas n'ont dans le système général du buddhisme qu'un rôle subalterne; mais il n'en est pas autrement dans les systèmes philosophiques réputés les plus orthodoxes. J'ajoute, avec la réserve que commande un argument de ce genre, qu'il serait singulier, si le roi se piquait ainsi de faire une guerre d'extermination aux Devas, qu'il trouvât bon de s'attribuer, dans cette inscription même, le surnom de *devânâṁpriya*. Il ne s'agit point en effet d'un nom véritable, nom personnel ou nom de famille, qui ne se change pas arbitrairement, dont la portée peut être ou oblitérée ou usée par l'habitude; il s'agit d'un surnom, choisi librement et dont le sens « cher aux devas » était présent à tous les esprits. Évidemment la traduction proposée par M. Bühler n'est qu'un pis aller et ne saurait nous satisfaire. Il est permis, je crois, d'être à cet égard absolument affirmatif; il est plus malaisé d'indiquer avec certitude comment il la faut remplacer. Nous pouvons ne pas nous préoccuper de la phrase parallèle de Rûpnâth; un peu moins explicite que la nôtre, elle doit lui emprunter des éclaircissements, elle ne saurait lui en fournir. J'ajoute que je ne puis que me rallier à M. Bühler en ce qui concerne l'analyse des mots pris isolément ou, si l'on veut, du mot *misâ* (ou *misaṁ*) et *amisâ* (ou *amisaṁ*), le seul qui prête à quelque incertitude; comme lui, j'y vois l'équivalent du sanscrit *mṛishâ*, *amṛishâ*. Une première difficulté concerne le rôle syntactique de *munisâ* et la question de

savoir s'il le faut prendre comme sujet ou comme attribut. Si j'ai raison de lire *saṁte*, le participe présent, la place même qu'occupent les mots ne peut laisser de doute, et *munisâ* appartient au sujet; la lecture *husaṁ te*, tout en rendant cette conclusion moins inévitable, ne l'exclurait certainement pas; même dans ce cas, elle serait encore plus naturelle. Elle est d'autre part confirmée indirectement par l'absence du mot à Rûpnâth. Le roi ne saurait omettre un terme caractéristique pour l'œuvre qu'il se vante d'avoir accomplie; il peut bien plus aisément en omettre un dans la désignation générale des gens à qui elle s'est appliquée. J'estime donc qu'il faut traduire : « Les hommes qui étaient réellement des Devas (*ou* des dieux) ont été rendus faussement dieux, » en d'autres termes, « ont été dépossédés de ce rang[1]. » Le roi a donc ici en vue une catégorie d'hommes qui, tout en étant des hommes, etaient en réalité des dieux. Quels sont ces hommes, dieux du Jambudvîpa? Il me paraît difficile d'hésiter à y reconnaître les brâhmanes. Pour en appeler à un témoignage qui ne saurait être suspect, je puis citer le *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*, qui, à l'article *deva*, ouvre un paragraphe spécial pour les cas où le mot désigne « le dieu sur la terre », lequel est, dit M. Böth-

[1] On pourrait bien, en prenant *munisâ* comme sujet, arriver à une traduction voisine de celle de M. Bühler; il faudrait considérer *misâdevâ* et *amisâdevâ* comme *bahuvrîhis*. Mais, outre que cette explication aurait contre elle les mêmes raisons qui me paraissent condamner la traduction de M. Bühler, il suffirait, pour l'exclure, de la comparaison de R., qui porte, non pas *amisâdevâ kaṭâ*, mais *amisâkaṭâ*.

lingk, proprement le brâhmane. On rencontre en effet dans cet emploi les synonymes *kshitideva*, *bhûdeva*, *bhûsura*, tous signifiant littéralement « dieu terrestre », tous désignant les brâhmanes. Je ne relèverai expressément que ce passage, cité par Aufrecht[1], du *Saṁkshepaçaṅkarajaya* où l'auteur désigne les brâhmanes et les buddhistes par l'expression *bhûsurasaugatâḥ*, « les dieux terrestres et les disciples du Sugata ». Je n'oublie pas que les exemples sont tous beaucoup plus modernes que le temps de nos inscriptions. Mais on sait de reste que les prétentions dominatrices de la caste brâhmanique remontent très haut, et l'on relèverait aisément dans les monuments anciens de la littérature proprement brâhmanique nombre de passages où elles se produisent sur le ton le plus hautain. Il y a plus : nous avons en quelque sorte la confirmation historique de cette interprétation. Comment le Mahâvaṁsa caractérise-t-il la conversion d'Açoka? C'est par ce fait qu'il renvoie les soixante mille brâhmanes que, conformément aux traditions paternelles, il nourrissait chaque jour, et leur substitue soixante mille çramaṇas buddhiques; c'est donc par une manifestation évidente de sa défaveur à l'égard des brâhmanes. Par cette conduite, par cet exemple, il peut en effet se flatter de porter à leur prestige une atteinte profonde. La tradition vient donc positivement à notre aide. Elle a en outre l'avantage de répondre d'avance à une objection, assez faible par elle-même, que l'on pourrait être

[1] Catal. Bodl., p. 254, 3.

tenté d'emprunter au ton sur lequel le roi parle en général des brâhmanes, les associant sans cesse aux çramaṇas. Évidemment il ne faut voir dans ce fait que le résultat de l'esprit de tolérance qui anime tous ses édits; mais, à coup sûr, il n'est pas plus malaisé de concilier cette tolérance avec notre traduction de la phrase présente qu'avec le souvenir transmis par l'annaliste cinghalais [1]. — *d.* Il n'y a aucun doute sur les caractères qu'il convient de compléter dans les deux lacunes : *pala[kamasi hi] iyaṁ°* et *phale n]o [ca i]yaṁ°*. Les mots qui suivent présentent plus de difficulté. M. Bühler traduit *no ca iyaṁ*, etc., par : « et il ne faut pas dire que c'est un effet de [ma] grandeur. » Que *pâvatave* corresponde à un sanscrit *pravaktavyaṁ*, rien n'est en soi plus possible, quoiqu'il faille au moins admettre que l'*â* long est de trop. Mais on regrette que M. Bühler n'ait pas été plus explicite sur la locution supposée *mahatatâvacakiye*, dont l'analyse n'est rien moins qu'évidente. Il marque du reste lui-même ses doutes au sujet de la dérivation *vacakiya*, de *vâcaka* + suff. *iya*. J'imagine que si M. Bühler a, malgré tout, persévéré dans cette analyse du texte, c'est sous l'impression de la lecture a peu près concordante de Bairât : *mahâtane vacakaye*.

[1] J'ai indiqué les raisons qui me paraissent commander de prendre *munisâ* comme sujet. Il est presque inutile de faire remarquer expressément que, préférât-on le prendre comme attribut, mon explication n'en serait pas essentiellement modifiée. On traduirait : « Les gens qui étaient en réalité des dieux dans le Jambudvipa, je les ai réduits à [rester simplement] des hommes et des usurpateurs du titre de Deva. »

Mais cette inscription a tant souffert, elle est si fragmentaire et la reproduction en est si visiblement insuffisante qu'il me paraît fort imprudent de la prendre pour point de départ; il est au contraire beaucoup plus probable que la lecture de S. a dû en influencer le déchiffrement. Dans ces conditions, je ne puis m'empêcher d'incliner vers une autre analyse : je lis *sakiye* pour *cakiye*, ce qui donne *no ca iyaṁ mahatatâ va sakiye pâvatave*, et nous rapproche de la tournure certaine de R. M. Bühler y a parfaitement reconnu *pâpotave* comme correspondant à un sanscrit *prâptavyaḥ*. C'est le même thème que nous avons ici dans *pâvatave*, qui, transcrit en orthographe sanscrite, serait *prâptave*, le *v* pour *p* comme ailleurs, et ci-dessous dans notre inscription même, qui porte *avaladhiyena* pour *apaladhi°*. La substitution de l'infinitif résulte nécessairement de la tournure par *çakyaṁ* : « et ce [fruit] n'est pas possible à obtenir par la puissance toute seule. » — *e*. Nous avons dans cette phrase exactement la même tournure que dans la précédente, s'il faut, comme le fait M. Bühler, ajouter la syllabe *sa* après *svage* et devant *kiye*, tant ici qu'à Bairât. A en juger par les fac-similés, il parait difficile que la pierre ait réellement jamais porté ce caractère; mais, outre qu'il a pu être omis par inadvertance, M. Bühler, qui a entre les mains plus d'éléments que nous n'en avons, est le meilleur juge de ces possibilités. D'ailleurs R. confirme certainement sa conjecture. Je pense qu'il est, jusqu'à nouvel ordre, sage de s'y tenir. Sur la forme *palakamemineṇâ*, qui paraît se re-

trouver à B. et peut-être aussi à R., cf. ci-dessus la note *s* in Dh. éd. dét. I. On sent que *vipule* fait antithèse à *khudakena* : « même les petits peuvent conquérir le svarga, si grand qu'il soit », c'est-à-dire si grande que soit la récompense. — *f.* Il est essentiel de bien déterminer, dès la première rencontre, la portée exacte du mot *sâvane*. Je ne parle pas du sens littéral, « proclamation, promulgation », qui n'est pas en cause. Nous l'avons déjà par deux fois rencontré précédemment à Delhi, dans le 7ᵉ (l. 20) et le 8ᵉ édit (l. 1). Dans les deux cas, le mot est expressément appliqué aux proclamations du roi, faites par lui ou par son ordre et consignées dans ses inscriptions. *Iyam̃* est d'ailleurs le pronom même par lequel Piyadasi, dans tous ses monuments, désigne l'inscription où il se trouve : « la présente inscription ». Nous n'avons aucune raison de le prendre autrement ici, et *a priori* nous ne pouvons en somme que traduire : « C'est en vue de ce résultat qu'est faite la présente proclamation. » Nous verrons tout à l'heure si la suite dément cette interprétation. — *g.* M. Bühler s'est mépris sur *am̃tâ;* c'est un nominatif pluriel qui désigne les peuples frontières, les pays étrangers. La comparaison de J. II, 6, de Dh. éd. dét. II, 4, etc., ne laisse place à aucun doute. Quant à *jânam̃tu*, s'il ne faut pas lire *tam̃* pour *cam̃*, ce qui donnerait au verbe un régime, la pensée se complète sans effort par un équivalent sous-entendu. Comp. la phrase finale de l'édit de Bhabra. — *h.* On se souvient que au 13ᵉ édit (n. *a*) nous avons relevé déjà un emploi

analogue, dans le sens indéfini, du mot *diyâḍha*, pali *diyaḍḍha* et *divaḍḍha*. Il fait penser à l'usage consacré en sanscrit de *parârdha* pour exprimer le nombre le plus élevé. Je crois que l'on représenterait assez exactement l'analyse de la locution par un équivalent comme : « cent fois, cent fois un million de fois ». — *i.* Cette phrase est de tout le morceau celle qui présente plus de difficultés et laisse plus de place à la discussion. Elle avait tout d'abord fixé l'attention du général Cunningham; il avait exactement lu les chiffres, et à cet égard il n'y a point de contestation. Les deux points délicats, et dont la solution est d'ailleurs connexe, sont, d'une part, la traduction de *vivutha* ou *vyutha*, et, en second lieu, la question de savoir à quoi se rapportent ces chiffres. Sur le second M. Bühler n'avait manifesté aucune hésitation. Admettant qu'ils s'appliquaient à des *années* et contenaient une date, il était conduit presque fatalement à trouver, dans le *vivutha* qui devenait ainsi le point de départ de l'ère (nous verrons tout à l'heure par quelle analyse), un nom du Buddha. L'autorité considérable de M. Bühler a été évidemment pour beaucoup dans l'assentiment exprès ou tacite qui a accueilli d'abord son interprétation des nombres et de leur signification. Depuis, M. Oldenberg s'est ravisé; il a fait remarquer que dans les deux membres de phrase en question :

À SAHASARÂM	À RÛPNÂTH
duve sapaññâlâti satâ vivuthâti 256.	256 satavivâsâ ta.

le mot signifiant *année* manque, et qu'il s'y trouve au contraire des nominatifs pluriels, *vivuthâ*, *vivâsâ*, tels qu'on en attend à côté du nom de nombre. Comme on n'a d'ailleurs cité aucun exemple autorisant l'omission du mot *vasu* ou *saṁvachala*, il en conclut qu'il faut traduire « 256 satas sont vivuthas » et « il y a 256 vivâsas du sata ». Nous allons revenir sur ces cadres de traduction. Mais il me paraît en tout cas que M. Oldenberg a raison dans sa critique et dans l'analyse générale de la proposition. L'omission d'un mot signifiant « année » s'expliquerait bien si nous étions en présence d'un simple nombre; mais nous avons en face de nous toute une phrase, et, à prendre l'interprétation de M. Bühler, il faudrait admettre que le roi s'exprime ainsi : « 256 se sont écoulés », ce qui n'est guère croyable. J'ajoute que, à deux ou trois reprises, nos inscriptions emploient des chiffres, soit dans le premier édit à Kapur di Giri, dans l'énumération de *deux* paons, plus *une* gazelle, soit dans le 13e édit à Khâlsi et à Kapur di Giri, à propos des *quatre* rois grecs; d'où il suit qu'il n'y a aucune raison *a priori* pour admettre qu'ils doivent ici nécessairement marquer des années. M. Oldenberg fait en outre remarquer à juste titre que l'on ne saurait séparer *satâ vivuthâ* à S. de *satavivâsâ* à R. Il en résulte une double conclusion : la première c'est que *vivutha*, *vyutha* doit se dériver, comme l'ont dès l'abord indiqué MM. Rhys Davids et Pischel, du thème *vivas*, et correspond au sanscrit *vyushita*. M. Bühler, qui

contredit, du reste avec hésitation, cette analyse, s'appuie surtout sur des difficultés de traduction; mais elles sont sans poids, étant empruntées à cette idée préconçue qu'il nous faut absolument ici le sens d'*écoulé*. Je doute que cette dérivation rencontre aujourd'hui aucun contradicteur. J'en apporterai une confirmation nouvelle dans le participe futur *vivasetaviye* qu'on n'a pas jusqu'ici reconnu à R., et sur lequel je reviendrai tout à l'heure. La seconde conséquence, c'est que *satá* à S. ne peut être, comme le voulait M. Bühler, le nom de nombre *cent*, puisque cette traduction est, de l'aveu de tous, inadmissible à R. Il faut donc renoncer à la transcription proposée par M. Bühler pour les caractères *duve sapaṁnálâti satá*, qu'il rendait en sanscrit par *dve shaṭpañcâçadadhiçatâ*, tout en reconnaissant les difficultés de cette explication. J'en vois deux principales : la première est phonétique : *paṁnálâti* pour *pâncâçadadhi* est sans analogie et sans exemple dans la phonétique de nos inscriptions. En second lieu, l'intercalation du nombre cinquante-six entre le chiffre deux et le chiffre cent pour dire deux cent cinquante-six serait en dehors de toutes les habitudes et, semble-t-il, contraire à la logique la plus élémentaire. M. Oldenberg lit donc [symbole] pour [symbole], correction très aisée, — je dois avouer que Ph. B. ne paraît pas très favorable à cette lecture; mais le caractère [symbole] n'y semble pas non plus au-dessus de tout soupçon, — et, admettant que, comme il arrive souvent, les nombres sont écrits en abrégé, il entend *duve sa* (c'est-à-dire *satá*) *paṁná*

(c'est-à-dire *paṁnâsa*, scr. *pancâçat*) *cha* c'est-à-dire *shaṭ ti*. Je ne puis que m'associer complètement à sa conjecture; je le fais d'autant plus aisément que, sur tous ces points, j'étais arrivé d'une façon indépendante précisément aux mêmes résultats. Si je le constate, ce n'est assurément pas pour revendiquer l'honneur d'une hypothèse que je crois heureuse. La priorité est ici hors de cause et appartient sans conteste à M. Oldenberg. Je n'insiste sur la rencontre que pour ce qu'elle peut ajouter de vraisemblance et de crédit aux explications proposées. M. Oldenberg a encore parfaitement senti qu'il est impossible, dans deux courtes phrases étroitement rapprochées, comme celles-ci, d'attribuer à un seul et même mot, *vivutha*, deux applications aussi différentes qu'avait fait M. Bühler. Arrivé à ce point, et relativement au sens véritable de ce mot *vivutha*, je suis obligé de me séparer également de mes savants devanciers. J'ai touché tout à l'heure la dérivation : nous avons affaire au participe de *vi-vas*. J'ai annoncé que R. nous en fournirait une preuve nouvelle par le mot *vivasetaviye*, scr. *vivasayitavyaṁ*. Je renvoie au commentaire de ce texte (n. *f*). On y verra que le roi recommande de *vivasayituṁ*, en d'autres termes d'être, de devenir *viyutha*. Cela nous doit d'abord mettre en défiance à l'égard des interprétations proposées. Dans le *vyutha*, M. Bühler et M. Oldenberg cherchent le chef, l'un de la doctrine buddhique, l'autre d'une doctrine analogue peut-être mais différente, le mot n'étant pas consacré comme

terme technique dans le buddhisme. On sait maintenant par ce que j'ai dit plus haut (n. *a*) que notre inscription est certainement buddhique. Il est certain d'autre part que *vyutha* pour dire le Buddha serait une dénomination pour nous absolument nouvelle. Il reste à voir si la conclusion à tirer de ces prémisses n'est pas simplement celle-ci, que *vyutha* ne désigne en aucune façon le Buddha. Telle est en effet la conclusion à laquelle nous conduisent tous les autres indices. J'ai rappelé précédemment qu'un passage du 8[e] édit de Dehli présente avec le nôtre des analogies dont je m'étonne que l'on n'ait pas tiré parti : « Pour que la religion fasse des progrès rapides, c'est dans ce but que j'ai promulgué des exhortations religieuses, que j'ai donné sur la religion des instructions diverses. J'ai institué sur le peuple de nombreux (fonctionnaires). . . . . pour qu'ils répandent l'enseignement, qu'ils développent (mes pensées). J'ai aussi institué des râjukas sur beaucoup de milliers de créatures, et ils ont reçu de moi l'ordre d'enseigner le peuple des fidèles. Voici ce que dit Piyadasi, cher aux Devas : c'est dans cette unique préoccupation que j'ai élevé des colonnes (revêtues d'inscriptions) religieuses, que j'ai créé des surveillants de la religion, que j'ai répandu des exhortations religieuses. » Nous sommes ici en présence des mêmes idées, du même développement que dans notre morceau; des deux parts se retrouvent les mêmes termes, et spécialement le mot *sâvana;* à Delhi comme ici, il est question des instructions que promulgue le roi, des in-

scriptions qu'il prodigue pour assurer plus de perpétuité à ses enseignements. Il y est question enfin des fonctionnaires qui lui prêtent dans cette propagande une aide essentielle, qui vont répandant et développant ses intentions. Je crois que, à cet égard encore, la concordance se poursuit avec notre texte. Nous avons vu que, à la ligne 4, il n'y avait aucun prétexte pour chercher dans *sâvane* autre chose que les instructions mêmes qui sont ici consignées. Il n'en est pas autrement dans le passage présent. Les exhortations de ce texte sont purement et simplement identiques à celles que le roi, en dix autres passages, répète toujours comme émanant de lui et en son propre nom, sans invoquer jamais l'autorité d'un texte consacré dont nous n'avons aucun motif d'attendre cette fois la mention. Mais comment alors entendre *vivutha*? Les connaisseurs les plus expérimentés de la littérature hindoue et de la littérature buddhique n'ont jusqu'ici découvert aucune preuve d'un emploi technique du verbe *vi-vas*. Nous ne pouvons donc prendre pour point de départ que le sens ordinaire du mot. Il est bien connu et ne prête à aucune équivoque, c'est celui de « s'absenter, s'éloigner de son pays ». Le substantif *vivâsa* est consacré avec la valeur correspondante de « absence, éloignement du pays ». Dans ces conditions, rien de plus simple que de prendre *viyutha* comme désignant ces envoyés, ces sortes de *missi dominici* à l'institution desquels Piyadasi attache un si grand prix, les *dûtas* ou envoyés dont parle le 13[e] édit. Sous le bénéfice

et la réserve de l'analyse qui précède, je rendrais le mot par *missionnaire.* Parmi les expressions qui me viennent à l'esprit, elle permet seule de garder pour le participe *vivutha*, et pour le verbe *vivas* dans ses diverses applications, un équivalent qui fasse passer dans la traduction française l'uniformité d'expression observée par le texte. Le mot aura l'avantage de rappeler directement ces missionnaires dont nous savons, par le Mahâvaṁsa, qu'un si grand nombre s'expatria sous le règne d'Açoka, pour aller porter les enseignements du buddhisme dans toutes les parties de son vaste empire, et surtout chez les peuples étrangers, les *aṁtâ*, dont notre édit se préoccupait expressément un peu plus haut. Le *vyuṭha* ne serait ici, comme il est dans la nature des choses et dans l'essence de son rôle, que le représentant, le substitut du roi. Tout s'explique ainsi parfaitement : le roi, après avoir parlé de ces instructions comme siennes, y revient en disant que c'est son « envoyé », son « missionnaire », qui est chargé de les répandre, de les mettre pratiquement en circulation; et il ajoute qu'il y a eu deux cent cinquante-six départs de pareils envoyés. Il va de soi que *sata* ne peut dès lors s'entendre que comme correspondant au sanscrit *satva* « être vivant, homme »; c'est du reste ce qu'avait déjà reconnu M. Oldenberg. On le pourrait à la rigueur interpréter, comme avait fait M. Bühler, en y voyant un équivalent du sanscrit *çâstṛi* « maître, docteur »; cette traduction n'aurait rien d'incompatible avec le sens que j'attribue à *vivutha.* Mais il faudrait, pour y être autorisé,

pour passer sur la difficulté phonétique qu'oppose la présence d'un *t* non aspiré, une nécessité absolue qui n'existe en aucune façon. Il ne reste qu'une légère obscurité de détail. Il est naturel que, réduits aux seules ressources de la traduction étymologique, nous soyons hors d'état de déterminer la signification officielle précise du titre et jusqu'à quel point il correspond à ceux que mentionnent d'autres inscriptions *dhaṁmamahâmâtras*, *dûtas*, etc. On remarquera cependant que, d'après le 5[e] édit de G., la création des dharmamahâmâtrâs appartient à l'année qui suit celle d'où date notre inscription. Il est assez croyable que, à l'époque où nous sommes, Piyadasi n'avait point encore conçu une organisation régulière, et que ce terme un peu vague de *vyutha* correspond à ce premier état de choses, alors que, cédant aux premiers mouvements de son zèle, il avait dispersé un grand nombre de missionnaires, sans fixer de titre précis, en les chargeant d'aller aussi loin qu'ils pourraient (cf. la n. *f* de R.) répandre sa parole. — *j.* La lecture *yata va a°*, à la fin de la ligne 7, ne laisse guère de place au doute ; il faut un corrélatif au *tata* suivant. Il nous reste donc, pour le verbe qui précède, *likhâpayâthâ* et non *likhâpayâ thâya*, comme écrit M. Bühler. Nous échappons ainsi à la nécessité d'admettre avec lui une complication de formes et de constructions également invraisemblables. *Likhâpayâtha* est la seconde personne du pluriel. Le roi s'adresse ici directement à ses officiers (on verra qu'il fait de même à Rûpnâth dans une autre phrase), et leur

dit : « faites graver sur les montagnes », etc. Il est clair qu'il faut, d'après cette analogie, lire la fin du morceau *likhâpayatha ti*. Pour le dernier caractère, Ph. B. favorise positivement cette lecture de préférence à *yi*. J'hésite un peu sur l'analyse du mot *hetâ*. Le parti qui vient d'abord à l'esprit, c'est, comme l'a fait M. Bühler, d'y chercher le nominatif pluriel du pronom; mais la présence de ce pronom ne s'explique pas bien; ce que veut dire le roi, c'est « *des* piliers ». D'autre part, il semble bien qu'à R. nous avons l'adverbe *hidha*, c'est-à-dire « ici-bas, sur terre, dans le monde ». Il est peut-être préférable d'admettre que nous en avons ici l'équivalent dans *hetâ* = *atra*, *ettha*. Cf. G. VIII, l. 3; Kh. VIII, 23 et les notes.

Rûpnâth. — *a.* On a vu que c'est *aḍhatiyâni* qu'il faut lire (cf. ci-dessus n. *a*), de même que *hakâ* et non *hâkâ* (= *hakaṁ*) et plus loin *bâḍhaṁ* et non *bâḍhiṁ*. Pour les caractères suivants, je ne saurais être du sentiment de M. Bühler, qui lit ou restitue *sâ[va]ki*. Il est clair, d'après son propre fac-similé, que, entre la lettre qu'il lit *sâ* et celle qu'il lit *ki* et que je lis *ke*, il y a place pour deux caractères et non pour un seul. Le premier signe, qu'il lit *sâ*, n'est rien moins que net, c'est plutôt *su* qu'il se devrait lire si les traces visibles sur le fac-similé étaient au-dessus de toute défiance. Mais nombre d'exemples témoignent qu'il n'en est rien, et dans ces conditions j'éprouve fort peu d'hésitation à admettre que la pierre portait réellement, ici comme

à Sahasarâm, *upâsake*. Aussi bien *sâvake*, pour désigner un laïque, est une expression jaina, dont la présence ici serait de nature à nous surprendre. La lecture *sam̃ghapâpite* avec cette traduction « ayant atteint le Sam̃gha, étant entré dans le Sam̃gha », est une conjecture fort ingénieuse de M. Bühler. Si ingénieuse qu'elle soit, et bien que je n'aie rien de plus sûr à lui substituer, je ne puis m'empêcher d'avouer que je la considère comme infiniment douteuse. Elle s'appuie essentiellement sur la comparaison de B. Mais là où M. Bühler lit *samghe papayite*, le fac-similé du *Corpus* ne permet pas de découvrir autre chose que *sam̃ghe papayaate*. En outre, l'expression *sam̃gham̃ prâptum̃* pour cette idée précise, « entrer dans l'ordre monastique », est si vague, si peu consacrée par la terminologie ordinaire, nécessairement fixée de bonne heure en pareille matière; enfin cette situation d'un roi qui, tout en gardant ses prérogatives et sa vie royales, entre dans l'ordre des religieux, est si éloignée de l'idée que nous sommes accoutumés à nous faire du monachisme buddhique dans la période ancienne, que j'ai bien de la peine à croire solide ce premier essai de traduction. Se livrer à d'autres conjectures serait oiseux. Nous ne pouvons qu'attendre qu'une revision définitive du texte de B. nous fournisse du moins une base aussi sûre que le cas le comporte. — *b*. Il est assez probable que la lecture complète est celle qu'indique le fac-similé du *Corpus* : *khudakena hi pi ka°*. M. Bühler corrige *kim̃pi paka°*, en quoi il a très probablement raison. Je soupçonne,

d'après le fac-similé, que *pipule* ne représente pas une variante orthographique, qu'elle n'est qu'apparente, et que la pierre portait en réalité *vipule*. La lecture *ârodhave* n'est, elle aussi, j'en suis persuadé, qu'apparente. Le *r* est ici partout remplacé par *l*, et c'est *âlâdhave* qui a été gravé sur le roc. L'inspection du fac-similé me paraît favoriser beaucoup une correction qui, en tous cas, s'imposerait à titre de conjecture. — *c*. Je passe sur les rectifications évidentes, comme *etâya*, *aṁtâ*. On remarquera que l'absence du pronom, *idaṁ* ou un autre, laissant au substantif une nuance plus indéterminée, est de nature à favoriser l'interprétation que j'ai donnée de la proposition correspondante de S. — *d*. La lecture *pakâre*, admise par M. Bühler, me semble bien peu satisfaisante au point de vue du sens. Je ne puis d'ailleurs découvrir sur le fac-similé aucune trace d'*â* long. Il me paraît indubitable que la pierre porte en réalité *pakame*, correspondant au *palakame* de S. Je traduis conformément à cette conjecture. Pour *kati* lisez *kiṁti*. Quant à *vaḍhi*, je ne saurais y voir un accusatif. Ou bien il faut lire *athavaḍhi* au nominatif, ou bien il faut admettre que les deux syllabes *vaḍhi* ont été répétées par une erreur matérielle du graveur. J'avoue que la concordance parfaite qu'elle rétablit avec S. me fait pencher pour la seconde alternative. — *e*. M. Bühler s'est, je crois, engagé dans une impasse en méconnaissant les deux participes futurs passifs que contient la phrase. Il faut certainement, à la fin, lire *lekhâpetaviyati*. Quant à la

forme exacte du premier, les erreurs évidentes du fac-similé dans les caractères qui suivent répandent quelque incertitude. Pour *lekhâpetavâlata*, il faut certainement lire les consonnes : *l*, *kh*, *p*, *t*, *v*, *y*, *t*. Mais, suivant la vocalisation, qui malheureusement nous échappe, soit par la dégradation du roc, soit par l'insuffisance du fac-similé, il se peut qu'il faille entendre *lekhâpita va yata*, *yatra* ouvrant la proposition suivante, ou *lekhâpitaviye ti*. On peut faire valoir certaines présomptions en faveur soit de l'une soit de l'autre solution; je n'ose pas me décider absolument, et je m'en console par le peu d'importance de la question pour le sens général de la phrase, qui n'en est point affecté. Ce qui est certain, c'est que le roi donne, ici comme à S., un ordre, au moins un conseil, aux lecteurs auxquels il s'adresse. On va voir que la phrase suivante met ce tour nouveau encore plus en lumière. Pour *hadha* je corrige avec M. Bühler, mais non sans quelque hésitation, *hidha* = *iha*. Les corrections *athi*, *silâ*, n'ont pas besoin d'être signalées. — *f*. Je m'éloigne complètement, dans l'interprétation de cette phrase, de la traduction proposée par M. Bühler; les difficultés et les invraisemblances en sont frappantes. J'espère que celle à laquelle j'arrive se recommandera par sa simplicité et par l'accord où elle est avec le ton général des édits du roi. En ce qui touche la lecture, je ne me sépare que sur deux détails de mon éminent devancier : au lieu de *savara* je lis *savata;* si l'on veut bien recourir au fac-similé et constater, d'une part,

l'écartement qui sépare le | prétendu de la lettre suivante, d'autre part, la forme, ʎ et non λ, qu'affecte le *t* dans cette inscription, je crois que personne ne gardera de doute sur cette correction. L'autre n'est pas moins légère : elle consiste à lire *tuphaka*, exactement *tuphâkaṃ*, au lieu de *tupaka*, le 𑀧 et le 𑀨 étant, comme on sait, très semblables. Je ne parle pas des additions vocaliques qui sont nécessaires en toute hypothèse et dont l'expérience faite sur tout le reste du morceau démontre la légitimité parfaite. Ceci posé, il suffit, pour obtenir un sens naturel et excellent, de répartir convenablement les caractères. Je lis : *etinâ ca viyaṃjanenâ yâvatake* (cf. *âvatake* dans l'édit de Bhabra) *tuphâkaṃ âhâle savata vivasetaviye ti. Viyaṃjana* signifie « signe » et marque, comme on l'a vu au 3ᵉ des Quatorze édits, la forme extérieure et matérielle de la pensée. Nous pourrons donc entendre : « et par l'ordre ici gravé ». Si la façon de dire est un peu vague, elle se justifie par la recherche d'un jeu de mots. En effet la suite est claire : « il faut partir en mission aussi loin que vous trouverez de la nourriture », c'est-à-dire aussi loin que la chose sera humainement possible. Or *vyaṃjana* a aussi le sens de « condiment, ragoût », et, en désignant ses volontés écrites par ce mot, Piyadasi les représente en quelque façon comme un viatique qui doit accompagner et soutenir ces missionnaires qu'il exhorte à s'expatrier. Je n'insiste pas sur le point d'appui que cette phrase, ainsi que je l'ai indiqué en commentant le texte de S., apporte à ma traduction de *vyu-*

tha. Si cette exhortation spéciale manque dans les autres textes, on remarquera qu'elle est tout particulièrement en situation dans la zone frontière où est situé Rûpnâth. — *g.* Il faut, bien entendu, lire *vyuthenâ* et *vivâsâ ti.*

Bairât. — La version de Bairât, très fragmentaire et très imparfaitement reproduite, ne se prête pas, quant à présent, à un examen détaillé. Il n'y a qu'un passage, à la ligne 3, où elle puisse servir à combler une lacune dans les autres textes, et j'ai dit déjà que là aussi la lecture en paraît très douteuse. Il serait sans utilité d'énumérer toutes les corrections qu'autorise, dans le texte tel qu'il nous est livré, la comparaison des versions parallèles; chacun les fera aisément. Il est d'autres passages douteux, comme *amisânam̃*, etc., où les conjectures seraient sans intérêt, étant sans autorité sérieuse. Le seul point qui mérite d'être relevé, c'est le renseignement de M. Bühler, d'après lequel les chiffres pointillés sur le fac-similé du *Corpus* manquaient dans l'estampage. Je ne puis que m'associer à son sentiment quand il ajoute que la place qu'ils occuperaient le rend très sceptique à l'endroit de leur existence.

Je néglige dans la traduction les particularités de B. Pour S. et R., je sépare et je juxtapose la traduction des deux textes, à partir du passage où ils divergent trop sensiblement.

« Voici ce que dit le [roi] cher aux Devas. Pendant deux ans et demi passés j'ai été *upâsaka* (buddhiste

laïque) et je n'ai pas déployé grand zèle; il y a un an passé que je suis entré dans le Saṁgha (la communauté monastique) (?) (R. *ajoute :* et j'ai commencé à déployer un grand zèle). Dans cet intervalle, les hommes qui étaient les véritables dieux du Jambudvîpa ont été réduits à n'en être plus véritablement les dieux. [R. : Ceux qui à cette époque étaient les véritables dieux du Jambudvîpa sont maintenant réduits à ne le plus être réellement]. Or cela est le résultat de mon zèle; ce résultat ne se peut obtenir par la puissance seule (R. *omet ce dernier mot*). Le plus humble peut, en déployant du zèle, gagner le ciel, si sublime qu'il soit. C'est ce but que poursuit cet enseignement : que tous, humbles ou grands, déploient du zèle; que les peuples étrangers eux-mêmes soient instruits [de mes proclamations], et que ce zèle soit durable. Alors il se produira un progrès [religieux], un grand progrès, un progrès infini.

S.

C'est par le missionnaire que [se répand] cet enseignement. Deux cent cinquante-six hommes sont partis en mission, 256. Faites graver ces choses sur les rochers, et là où il y a des piliers de pierre, faites-les-y graver aussi. »

R.

Il faut faire graver ces choses sur les rochers, et là où il se trouve un pilier de pierre il les faut faire graver sur ce pilier. Et avec ces instructions, qui vous seront comme un viatique, il vous faut partir en mission en tous lieux, aussi loin que vous trouverez des moyens d'existence. C'est par le missionnaire que se répand mon enseignement. Il y a eu 256 départs de missionnaires. »

III. — ÉDIT DE BHABRA.

On sait que cet édit avait été découvert dans la même localité (Bairât) où a été trouvée la troisième des versions de l'édit précédent. Si je conserve le nom de Bhabra, c'est qu'il est consacré par une habitude déjà longue, et qu'il prévient toute confusion entre les deux morceaux découverts dans le même voisinage. C'est pour ne pas multiplier inutilement les divisions que j'incorpore cette inscription dans le présent chapitre. A vrai dire, elle n'est pas gravée sur le roc dans le même sens que les précédentes. Elle est gravée sur un petit bloc de granit détaché, qui a pu être aisément transporté à Calcutta, où il est maintenant conservé. J'ai profité de cette circonstance pour prier mon savant confrère, M. Hörnle, de réexaminer plusieurs passages difficiles ou douteux, ce qu'il a bien voulu faire avec sa compétence et son obligeance connues; il m'en a même envoyé des estampages. J'ai incorporé dans les notes la substance des observations qu'il a bien voulu me communiquer ou qui résultent de ces nouvelles reproductions.

Kittoe, dans le *Journ. Asiat. Soc. of Beng.*, 1840, p. 616 et suiv.; Burnouf, *Lotus*, p. 710 et suiv.; Kern, *Jaartelling*, etc., p. 32 et suiv.; Wilson, dans *Journ. Roy. As. Soc.*, XVI, p. 357 et suiv.

(1) [illegible]

𑀢𑀁𑀘𑀨𑀸𑀲𑀼𑀯𑀺𑀳𑀸𑀮𑀢𑀁𑀘𑀸 (2) 𑀯𑀺𑀤𑀺𑀢𑁂𑀯𑁂𑀪𑀁𑀢𑁂𑀆𑀯𑀁𑀢𑀓𑁂𑀳𑀸𑀫𑀸𑀩𑀼𑀥𑀲𑀺

𑀥𑀁𑀫𑀲𑀺𑀲𑀁𑀖𑀲𑀻𑀢𑀺𑀕𑀮𑀯𑁂𑀘𑀁𑀧𑀲𑀸𑀤𑁂𑀘𑀏𑀓𑁂𑀁𑀘𑀺𑀪𑀁𑀢𑁂 (3) 𑀪𑀕𑀯𑀢𑀸

𑀩𑀼𑀥𑁂𑀦𑀪𑀸𑀲𑀺𑀢𑁂𑀲𑀯𑁂𑀲𑁂𑀲𑀼𑀪𑀸𑀲𑀺𑀢𑁂𑀯𑀸𑀏𑀘𑀼𑀔𑁄𑀪𑀁𑀢𑁂𑀳𑀫𑀺𑀬𑀸𑀬𑁂

𑀤𑀺𑀲𑁂𑀬𑀸𑀁𑀳𑁂𑀯𑀁𑀲𑀥𑀁𑀫𑁂 (4) 𑀘𑀺𑀮𑀞𑀺𑀢𑀺𑀓𑁂𑀳𑀸𑀲𑀢𑀺𑀢𑀺𑀅𑀮𑀳𑀸𑀫𑀺𑀳𑁂𑀓𑀸𑀁

𑀢𑀯𑀺𑀢𑀯𑁂 : 𑀇𑀫𑀸𑀦𑀺𑀪𑀁𑀢𑁂𑀥𑀁𑀫𑀧𑀮𑀺𑀬𑀸𑀬𑀸𑀦𑀺𑀯𑀺𑀦𑀬𑀲𑀫𑀼𑀓𑀲𑁂 (5) 𑀅

𑀮𑀺𑀬𑀯𑀲𑀸𑀦𑀺𑀅𑀦𑀸𑀕𑀢𑀪𑀬𑀸𑀦𑀺𑀫𑀼𑀦𑀺𑀕𑀸𑀣𑀸𑀫𑁄𑀦𑁂𑀬𑀲𑀽𑀢𑁂

𑀉𑀧𑀢𑀺𑀲𑀧𑀲𑀺𑀦𑁂 (6) 𑀏𑀘𑀸𑀮𑀸𑀖𑀼𑀮𑁄𑀯𑀸𑀤𑁂𑀫𑀼𑀲𑀸𑀯𑀸𑀤𑀁𑀅𑀥𑀺𑀕𑀺𑀘𑁆𑀬𑀪𑀕𑀯𑀢𑀸𑀩𑀼𑀥𑁂

𑀦𑀪𑀸𑀲𑀺𑀢𑁂𑀏𑀢𑀸𑀦𑀪𑀁𑀢𑁂𑀥𑀁𑀫𑀧𑀮𑀺𑀬𑀸𑀬𑀸𑀦𑀺 : 𑀇𑀙𑀸𑀫𑀺 (7) 𑀓𑀺𑀁𑀢𑀺

𑀩𑀳𑀼𑀓𑁂𑀪𑀺𑀔𑀼𑀧𑀸𑀬𑁂𑀘𑀪𑀺𑀔𑀼𑀦𑀺𑀬𑁂𑀘𑀸𑀅𑀪𑀺𑀔𑀺𑀦𑀁𑀲𑀼𑀦𑀬𑀼𑀘𑀸𑀉𑀧𑀥𑀸𑀮𑀬𑁂𑀬𑀽

𑀘𑀸 (8) 𑀳𑁂𑀯𑀁𑀫𑁂𑀯𑀸𑀉𑀧𑀸𑀲𑀓𑀸𑀘𑀸𑀉𑀧𑀸𑀲𑀺𑀓𑀸𑀘𑀸𑀏𑀢𑁂𑀦𑀪𑀁𑀢𑁂𑀇𑀫𑀁 : 𑀮𑀺𑀔𑀸

𑀧𑀬𑀸𑀫𑀺𑀅𑀪𑀺𑀧𑁆𑀭𑁂𑀢𑀁𑀫𑁂𑀚𑀸𑀦𑀁𑀢𑀽𑀢𑀺

(1) Piyadasi lejâ mâgadhe saṃghaṃ abhivâdemâ naṃ[a] âhâ apâbâdhaṃtaṃ ca phâsuvihâlataṃ câ [.] (2) vidite ve bhaṃte âvaṃtake hâmâ[b] budhasi dhaṃmasi saṃghasîti galave caṃ pasâde ca [.] e keṃci[c] bhaṃte (3) bhagavatâ budhena bhâsite save se subhâsite vâ e cu kho bhaṃte hamiyâye diseyâṃ[d] hevaṃ sa dhaṃme (4) cilaṭhitike hâsatiti alahâmi hekâṃ [.] tavitave imâni bhaṃte dhaṃmapaliyâyâni[e] vinayasamukase (5) aliyavasâni anâgatabhayâni munigâthâ moneyasûte upatisapasine e câ lâghulo (6) vâde musâvâdaṃ adhigicya bhagavatâ budhena bhâsite etâna bhaṃte dhaṃma-

paliyâyâni ichâmi (7) kimti bahuke bhikhupâye[f] câ bhakhuniye câ abhikhinam̃ sunaya câ upadhâleyeyu câ (8) hevam̃m evâ upâsakâ câ upâsikâ câ [.] eteni bham̃te imam̃ likhâpayàmi abhihetam̃ ma jânam̃ta ti[g] [.].

a. Je crois impossible de construire *mâgadhe* (= *mâgadhaḥ*) comme épithète du roi : sa position après *lâjâ* ne le permet pas. D'ailleurs le roi ne prend cette qualification dans aucun autre édit, et ce serait d'ailleurs un titre évidemment beaucoup trop modeste et trop étroit pour la vaste domination qu'il possédait, ainsi qu'il ressort de l'emplacement même où a été trouvée cette inscription. Il faut donc considérer *mâgadhe* comme = *mâgadham̃* et le rattacher à *sam̃gham̃.* On a jusqu'ici pris le mot simplement dans sa signification géographique : « le sam̃gha du Magadha ». J'éprouve à cet égard quelque doute. D'abord *sam̃gha*, comme le prouve la suite, était dès cette époque consacré, dans son emploi générique et en quelque façon abstrait, pour désigner le clergé de la façon la plus générale. En sorte que son association à une désignation locale et restrictive n'est guère plus vraisemblable ici qu'elle n'est ordinaire dans la langue littéraire du buddhisme. En second lieu, on s'explique mal l'érection dans le Râjasthân d'une inscription destinée expressément au clergé du Magadha. Ne faut-il pas penser que *mâgadha* serait un synonyme de *buddhique*, fondé sur le lieu d'origine de la doctrine? Si un tel emploi avait en effet existé, il expliquerait, par exemple, comment le pâli a pu recevoir le nom de *mâgadhî bhâsâ*, bien qu'il n'ait

sûrement rien à faire avec le Magadha. Ceci n'est qu'une simple conjecture, que je propose sous toutes réserves. M. Kern sépare *abhivâdemânam̃* en deux mots et rétablit un absolutif *abhivâdetpâ* ou *°detâ*, suivi du pronom *nam̃*. Je vois à ce parti une double objection. L'absolutif en *tpâ* et l'orthographe *tpâ* n'ont été, dans nos inscriptions, relevés que dans la seule version de Girnar; ils sont ici fort improbables; quant à la lecture 𑀢𑁆𑀧𑀸, elle diffère trop de la lecture 𑀫𑀸, confirmée par le nouveau fac-similé du *Corpus*, pour être aisément admissible. D'autre part, on ne trouve dans toutes nos inscriptions aucun exemple du pronom *nam̃;* on ne peut donc l'admettre ici qu'avec beaucoup de défiance. Cependant, d'après M. Hörnle, à la place du caractère 𑀫𑀸, il n'y a plus qu'un large trou dans la pierre; mais certainement, à en juger par les traces qui subsistent sur la gauche, la lettre qui a existé n'a pu être ni 𑀫𑀸 ni 𑀢𑁆𑀧𑀸. Enfin, à la lettre 𑀤𑁂, les traces de la voyelle sont très douteuses; l'*e* est tout au plus *possible* et en tous cas mal formé. Dans ces conditions, il est peut-être permis de se demander si la lecture vraie n'était pas primitivement *abhivâdiya nam̃*... Ce qui, pour la traduction sinon pour la forme, reviendrait à la conjecture de M. Kern. Je dois ajouter cependant que l'estampage donne bien l'idée d'un *e* après le *d*. *Apâbâdham̃tam̃* doit reposer sur une fausse interprétation de quelque égratignure de la pierre, la copie du major Kittoe portant la seule forme possible *apâbâdhatam̃*. La

même remarque s'applique à *âvam̃take* que K. lisait plus exactement *âvatake.* — *b.* Je trouve, je l'avoue, un peu téméraire de recourir à des analogies empruntées à l'hindi pour expliquer la forme *hamâ.* Le sens a pourtant été bien reconnu par M. Kern; il ne peut être douteux. Cette forme du reste n'est point ici isolée; à côté de ce génitif *hama*, nous trouverons tout à l'heure l'instrumental *hamiyâye*, qu'on n'avait pas jusqu'ici reconnu sous la lecture *pamiyâye. Hamiyâye* est à *mamâye* (Dh. éd. dét. II, 4), *mamiyâ* (J. éd. dét. II, 6; D. VII, 7), comme *hamâ* est à *mama.* Les deux formes sont solidaires. On peut, à la rigueur, en expliquer l'origine, soit par une transposition de *maha* en *hama*, qui aurait fait souche dans la déclinaison, soit par la fausse analogie du nominatif *ham̃.* Mais, avant de les expliquer, il faudrait être bien sûr de leur réelle existence. Il semble évident que le caractère initial n'est, ni dans l'un ni dans l'autre mot, d'une netteté absolue, le premier étant lu successivement *ha* et *hâ*, le second *pa* et *ha.* Mon estampage cependant ne paraît guère se prêter, dans les deux cas, à une autre lecture que *ha*, avec *a* bref. A coup sûr, le sens ne laisse prise au doute ni dans l'un ni dans l'autre. — *c.* L'ancienne copie a ici la bonne lecture *keci.* — *d.* Le fac-similé du *Corpus*, en donnant la double lecture *hamiyâye* et *diseyam̃*, a renouvelé l'intelligence de ce passage[1]. Les versions de Burnouf et de M. Kern

[1] M. Hörnle lit distinctement *diseyâ*, sans anusvâra, et son estampage confirme pleinement cette lecture. C'est simplement un

n'étaient que des pis aller ingénieux mais sur lesquels il serait, je crois, superflu maintenant de s'étendre. Jusqu'à *subhâsite vâ* tout est clair; pour la suite, il importe de bien définir la construction. Et tout d'abord la particule *cu kho*, qui, comme j'ai eu occasion de le faire sentir, emporte une légère nuance adversative, annonce une proposition destinée à faire pendant et, dans une certaine mesure, antithèse à la précédente. Le relatif *e* qui la commence exige donc un corrélatif, qui ne peut être que le *sa* qui vient après *hevaṃ*. Il faut donc renoncer à chercher dans *sadharme* le composé *saddharma* qu'y avait vu Burnouf. En ce qui concerne la proposition relative, je viens de m'expliquer sur *hamiyâye*, qui est l'instrumental du pronom de la première personne. *Diseyaṃ* est la forme régulière du potentiel, à la première personne, il n'y a rien d'autre à y chercher. Quant à l'acception du verbe *diç*, elle est déterminée par le sens du substantif *desa*. J'ai montré (Dh. éd. dét., I, n. *g*) que, dans nos inscriptions, il est partout l'équivalent du sanscrit *sandeça* et signifie « ordre, commandement ». *Diç* signifiera donc, non pas simplement « montrer », mais « enseigner, ordonner ». Nous obtenons ainsi cette traduction : « et ce que je puis (au sens de l'anglais *I may*) ordonner par moi-même, c'est-à-dire de mon autorité propre, en dehors de ce qui a été positivement dit par le Buddha — je souhaite que cette loi religieuse soit de longue durée. »

exemple de plus de l'équivalence déjà relevée entre la longue et la voyelle nasalisée.

Les corrections *hosati° hakaṁ°* n'ont pas besoin d'être signalées. Cette construction d'*arhâmi* avait été bien reconnue par Burnouf; elle est tellement dans les allures du style buddhique que je ne puis m'expliquer comment, malgré la présence significative de *iti*, M. Kern fait commencer à *alahâmi* une phrase nouvelle, dans laquelle *alahâmi*, par un emploi qui serait au moins exceptionnel, gouvernerait l'accusatif *paliyâyâni*, avec le sens de « donner ». Je vois bien que cette traduction impliquerait l'existence de textes écrits du buddhisme; mais, quand le contexte même ne la rendrait pas invraisemblable, il faudrait, pour recommander une conclusion si grave, mieux qu'une construction si hypothétique. — *e*. Il semble que la vocalisation est assez indistincte et douteuse dans les quatre caractères qui commencent cette phrase. Cependant les trois copies s'accordent à donner une désinence *tave*, qui peut à la vérité être une faute du graveur, pour *tâva*, mais qui, par elle-même, n'est favorable ni à la transcription *tâvatâva* de Burnouf, ni à l'explication *tâvataiva* de M. Kern. Je n'ai cependant rien de mieux à proposer que l'explication de Burnouf; mais je ne suis pas bien sûr que *tavitave*, ou quelle qu'ait été la forme primitivement gravée [1], ne cache pas quelque infinitif dépendant de *alahâmi*. Il est à peu près certain que le sens général n'en serait pas changé d'une façon ap-

[1] M. Hörnle lit *taṁvitave;* mais plusieurs cas montrent que certains traits ou signes apparents sont accidentels et résultent probalement de la dégradation de la pierre.

préciable. Si l'analyse *tâvattâvat* est la vraie, on rendrait, je pense, assez exactement la valeur de la locution en traduisant : «par exemple». La lecture *vinayasamukase*, donnée déjà par Wilson d'après le capitaine Burt, est maintenant confirmée par le général Cunningham. La transcription en sanscrit serait donc *vinayasamutkarshaḥ*. Le sens est difficile à déterminer. On ne peut séparer ce mot de l'expression palie *sâmukkaṁsikâ dhammadesanâ* (cf. Childers, *sub v.*); mais la portée de cette qualification n'est rien moins qu'établie; le seul point qui soit certain, c'est la dérivation, *sâmukkaṁsika* = *sâmatkarshika;* celle que proposent les commentaires palis n'est qu'un jeu d'esprit. Le plus sûr, provisoirement, est peut-être de s'en tenir à l'acception de *samutkarsha*, consacrée par le sanscrit, et de traduire sous toutes réserves : «l'excellence de la discipline». On peut comparer l'emploi du verbe *samutkarshati* dans un passage du *Mahâvastu* (I, p. 178, l. 1 de mon édition et la note). En tous cas, nous sommes jusqu'à présent hors d'état d'identifier ce titre avec aucun de ceux qui nous sont connus par la littérature. La conjecture de M. Oldenberg (*Mahâvagga*, I, p. XL note), qui y cherche le *pâtimokkha*, est d'autant moins vraisemblable qu'il a, pour plusieurs autres des titres ici donnés, montré leur concordance exacte avec des titres que son expérience consommée du canon pali lui a permis de découvrir le premier. Il identifie les *anâgatabhayâni* avec l'*âraññakânâgatabhayasutta* de l'*Aṅguttaranikâya*. Le sûtra, d'après ses indications, «décrit com-

IMPRIMERIE NATIONALE.

ment le bhikshu qui mène dans les forêts une vie solitaire doit toujours avoir présents les dangers qui pourraient mettre subitement un terme à son existence, serpents, animaux sauvages, etc., et comment de pareilles pensées sont de nature à le faire travailler de toute son énergie à atteindre le but de ses efforts religieux. » On voit, par cet exemple, combien la traduction littérale d'un titre peut aisément devenir une source d'erreur, et que, dans ces « craintes de l'avenir », il ne s'agit pas de la crainte des supplices infernaux, comme l'avait très naturellement supposé Burnouf. Cette leçon nous conseille de ne pas prétendre déterminer le sens exact d'*Aliyavasâni*, soit probablement *âryavaçâni*, titre non identifié, aussi bien que le *moneyasûta* et l'*upatisapasine*, qu'il est certain seulement qu'il faut, avec M. Kern, transcrire *upatishyapraçna*. Quant aux *munigâthâs*, M. Oldenberg y reconnaît avec beaucoup de vraisemblance le même sujet qui est traité dans le douzième sûtra du Suttanipâta portant le même titre, et il rapproche du *lâghulovâda* le sûtra intitulé *Ambalaṭṭhikarâhulovâda*, le soixante et unième du *Majjhimanikâya*. Il est certain que le roi vise une certaine version de ce morceau. C'est ce que prouve l'addition *musâvâdaṁ adhigicya*. Burnouf s'était complètement égaré dans son commentaire de cette phrase, que M. Kern a parfaitement rectifiée en transcrivant *mṛishâvâdam adhikṛitya*. Il traduit : « au sujet du, relativement au mensonge ». Tout au plus pourrait-on, s'il est permis de se fonder absolument sur la version rédigée en

pali, proposer une légère modification. J'ai pensé qu'il serait curieux de comparer ce texte, qui n'a pas encore été publié; je le donne en appendice. On verra qu'il n'a pas à vrai dire le mensonge pour sujet unique, mais plutôt pour point de départ. On pourrait traduire de la sorte, le sens de « mettre en tête » pour *adhikar* étant suffisamment justifié. Je reviendrai ailleurs sur l'orthographe *adhigicya* = *adhikṛitya*, qui est curieuse et instructive. — *f.* Les lectures *etâni*, *bhikhuniye* vont de soi. La difficulté réside dans les mots *kiṁti bahuke bhikhupâye;* non que j'hésite sur les deux premiers. Je ne vois aucun moyen de justifier *bahuka* avec la valeur d'un substantif et dans le sens d'« accroissement ». L'orthographe *kiṁti* étant d'ailleurs certaine, la coupure *kiṁti bahuke* me paraît au-dessus de toute contestation. Mais *bhikhupâye* (et, d'après M. Hörnle, cette lecture est certaine) a résisté jusqu'ici à tous les efforts. Ce qui ressort avec évidence de l'adjectif *bahuke*, c'est, comme la forme l'indiquait du reste, que *bhikhupâye* est un nominatif singulier. La première partie du composé est aussi claire que la seconde est douteuse. Il semble qu'il nous faille quelque chose comme *bhikhusaṁghe;* si la lecture est exacte, et la concordance des divers fac-similés paraît laisser peu de place au doute, je ne vois d'autre explication que *bhikshuprâyaḥ*. Il faudrait admettre que *prâya*, qui est connu en sanscrit avec le sens d'« abondance », aurait pu être employé au sens de « collection, réunion ». C'est du moins l'expédient le moins improbable que je

trouve à suggérer. On corrigera *suneyu*, *upadhâlayeyu*. Je remarque en passant qu'il n'est fait ici aucune allusion à des livres écrits; *suneyu* paraît au contraire se référer clairement à une tradition purement orale. — *g*. Lisez *etenâ*. Le fac-similé de Wilson confirme pour les derniers mots la lecture du général Cunningham. Je pense que les corrections *me jânamtu ti* ne peuvent paraître douteuses à personne. Quant à *abhihetam* ou *abhihetim*, je ne vois pas qu'il y ait moyen d'en rien faire. La lecture *abhihetam* est cependant confirmée par M. Hörnle et par son estampage. La correction me paraît aussi évidente qu'elle est simple : il faut lire *abhipetam*, que le trait de droite qui a transformé 𑀧𑁂 en 𑀳𑁂 soit imputable à une erreur du graveur, ou que, conformément à une remarque déjà faite, il résulte d'une cassure de la pierre. Le sens est excellent, et pour cet emploi de *jânamtu* on peut comparer le passage analogue de S. et R., *amtâ ca jânamtu*. Ces dernières lettres ne sont plus, paraît-il, très claires, ce qui explique les doutes qui règnent sur la vocalisation. A tout prendre, la comparaison de l'estampage me paraît porter notre restitution à la certitude.

Je traduis de la façon suivante :

« Le roi Piyadasi salue le clergé mâgadhien et lui souhaite prospérité et bonne santé. Vous savez, Seigneurs, jusqu'où vont à l'égard du Buddha, de la Loi et du Clergé, mon respect et mes bonnes dispositions. Tout ce qui a été dit par le bienheureux Buddha, tout

cela est bien dit, et ce que je puis, Seigneurs, ordonner de ma propre volonté, je souhaite que cette loi religieuse soit de longue durée. Voici, par exemple, Seigneurs, des morceaux religieux : le *Vinayasamukasa* (l'enseignement de la discipline), les *Ariyavasas* (les pouvoirs surnaturels (?) des Âryas), les *Anâgatabhayas* (les dangers à venir), les *Munigâthâs* (les stances relatives au Muni, au religieux solitaire), l'*Upatisapasina* (les questions d'Upatishya), le *Moneyasûta* (le sûtra sur la Perfection), et le sermon à Râhula prononcé par le bienheureux Buddha et qui commence par le mensonge. Ces morceaux religieux, je désire que de nombreuses confréries de bhikṣhus et les bhikshuṇîs les entendent fréquemment et les méditent; de même les dévots laïques des deux sexes. C'est pour cela, Seigneurs, que je fais graver ceci, afin que l'on connaisse ma volonté. »

IV. — INSCRIPTIONS DES GROTTES DE BARÂBAR.

Pour être complet, j'ajoute, en terminant, les trois inscriptions des grottes de Barâbar, où le nom de notre roi Piyadasi est expressément mentionné. On sait qu'elles ont été découvertes et publiées pour la première fois par Kittoe.

Je réunis l'interprétation des deux premières qui ne diffèrent que par les noms propres.

I.

(1) 𑀮𑀸𑀚𑀺𑀦𑀸𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀦𑀸𑀤𑀼𑀯𑀸𑀤𑀲𑀯𑀲𑀸𑀪𑀺𑀲𑀺𑀢𑁂𑀦𑀸 (2) 𑀇𑀬𑀁𑀦𑀺
𑀕𑁄𑀳𑀓𑀼𑀪𑀸𑀤𑀺𑀦𑀸𑀆𑀤𑀺𑀯𑀺𑀓𑁂𑀁𑀳𑀺 (.)

(1) Lâjinâ piyadasinâ duvâḍasavasâbhisitenâ (2) iyaṃ nigohakubhâ dinâ âdivikeṃhi [.].

II.

(1) 𑀮𑀸𑀚𑀺𑀦𑀸𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀦𑀸𑀤𑀼𑀯𑀸 (2) 𑀤𑀲𑀯𑀲𑀸𑀪𑀺𑀲𑀺𑀢𑁂𑀦𑀸𑀇𑀬𑀁
(3) 𑀓𑀼𑀪𑀸𑀔𑀮𑀢𑀺𑀓𑀧𑀯𑀢𑀲𑀺 (4) 𑀤𑀺𑀦𑀸𑀆𑀤𑀺𑀯𑀺𑀓𑁂𑀁𑀳𑀺 (.)

(1) Lâjinâ piyadasinâ duvâ (2) ḍasavasâbhisitenâ iyaṃ (3) kubhâ khalatikapavatasi (4) dinâ âdivikeṃhi [.].

Kittoe, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.*, 1847, p. 413 et suiv.; Burnouf, *Lotus*, p. 779 et suiv.

Je n'ai que deux brèves observations à ajouter aux remarques de Burnouf. La première porte sur l'année d'où sont datées ces inscriptions. C'est la treizième après le sacre du roi. Ce chiffre a son intérêt; comme on l'a vu par un des édits de Delhi (cf. cidessus Sahasarâm, n. *b*), cette année est la première où, d'après son propre témoignage, l'auteur de ces inscriptions ait fait graver des enseignements religieux; c'est, à quelques mois près, celle qui marque sa conversion active au buddhisme. Cette rencontre, sans être par elle-même décisive, est au moins une

présomption de plus en faveur de la conjecture qui a fait d'abord attribuer ces inscriptions à notre Açoka Piyadasi. — La seconde remarque concerne le mot *âdivikem̃hi;* je ne doute pas qu'il ne faille lire, comme dans les inscriptions mieux conservées de Daçaratha, *âdivikehi*. Je prends le cas, non comme un ablatif qui ne s'expliquerait ni dans notre phrase ni dans les autres, non comme représentant un datif, — nous aurions plutôt *âdivikânam̃*, — mais j'y vois l'instrumental dans le sens du locatif. J'ai eu occasion, à propos du *Mahâvastu*, de relever des cas nombreux de cette particularité dans la syntaxe du sanscrit buddhique (*Mahâvastu*, I, 387, etc.). Burnouf a parfaitement reconnu le thème *âdivika* comme étant pour *âjîvika*.

« Cette grotte du Nyagrodha (II : cette grotte située sur le mont Khalatika) a été donnée aux religieux mendiants par le roi Piyadasi dans la treizième année après son sacre. »

III.

(1) [illegible] (2) [illegible]

(3) [illegible] (4) [illegible]

(5) [illegible]

(1) Lâja piyadasi ekunevim̃ (2) sativasâbhisite nâme ṭhâ- (3) adamaṭhâtima iyam̃ kubhâ (4) supiye khalatipavata di (5) nâ [.].

Le nouveau fac-similé du *Corpus* a apporté des améliorations notables à la première copie du major Kittoe, qui n'avait point permis à Burnouf une traduction suivie. Il ne faut pourtant pas oublier que, au témoignage même du général Cunningham, la pierre est très rongée, la lecture difficile et douteuse. Nous sommes ainsi autorisés à introduire au besoin des corrections nouvelles dans le texte qui nous est transmis. La formule est ici différente de ce qu'elle est dans les deux cas précédents. Burnouf avait bien reconnu que le nom du roi est cette fois au nominatif. Il s'ensuit qu'il faut couper après *abhisite.* Les caractères qui suivent présentent quelque incertitude. Je prends pour point de départ les premiers de la ligne suivante. Me fondant sur l'analogie des inscriptions de Daçaratha, commentées également par Burnouf, je n'hésite pas à lire, pour ꓘ ⊢8O-ʎ8, plusieurs caractères étant expressément donnés comme hypothétiques, d·⊢8ɖ-ɾɰ. Il faut dès lors, pour compléter la locution, admettre que la dernière lettre de la ligne précédente est en réalité ꓘ+. Restent les caractères ⌶ꓒ, que je lis ⌶8. La phrase est ainsi coupée et ses éléments disjoints. La suite présente deux difficultés : la première est la forme *supiye* qui doit contenir le nom de la grotte, qui doit conséquemment être corrigée en *supiyâ* = *supriyâ.* La seconde concerne le mot *khalatipavata;* comme au n° II, on attend un locatif. Je ne vois que deux remèdes : ou lire *°pavate,* mais le locatiif ne se forme guère de la sorte dans les inscriptions de dialecte

màgadhî comme celle-ci, ou admettre qu'une lettre a été omise, et rétablir *°pavatasi.* C'est, à mon avis, le parti le plus recommandable. En somme, la traduction est à peu près certaine :

« Le roi Piyadasi est sacré depuis dix-neuf ans. [Ceci est fait] pour aussi longtemps que dureront la lune et le soleil. Cette grotte dite Supiyâ sur le mont Khalati a été donnée. »

APPENDICE.

AMBALAṬṬHIKÀRÂHULOVÀDA SUTTA [1].

Evaṁ me sutaṁ. Ekaṁ samayaṁ bhagavâ râjagahe viharati veluvane kalandakanivâpe. Tena kho pana samayena âyasmâ râhulo ambalaṭṭhikâyaṁ [2] viharati. Atha kho bhagavâ sâyaṁhasamayaṁ paṭisallânâ vuṭṭhito yenambalaṭṭhikâ yenâyasmâ râhulo tenopasaṁkami. Addasâ kho âyasmâ râhulo bhagavantaṁ dûrato evâgacchantaṁ; disvâ naṁ âsanaṁ paññâpesi udakaṁ ca. Nisîdi bhagavâ paññatte âsane, nisajja pâde pakkhâlesi. Âyasmâ pi kho râhulo bhagavantaṁ abhivâdetvâ ekamantaṁ nisîdi.

Atha kho bhagavâ parittaṁ udakâvasesaṁ udakadhâne [3] ṭhapetvâ âyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula imaṁ parittaṁ udakâvasesaṁ udakadhâne ṭhapitanti?

[1] *Majjhimanikâya.* Ms. de la Bibliothèque nationale, fonds pali, n° 66, fol. jhṛî et suiv.

[2] Cf. Cullavagga, XI, 1, 8, éd. Oldenberg, p. 287 : *antarâ ca Râjagahaṁ antarâ ca nâḷandaṁ râjagârake ambalaṭṭhikâyaṁ.*

[3] Le manuscrit donne l'orthographe *udakâdhâne* plus souvent que *udakadhâne.* J'ai gardé cependant cette dernière forme, non sans hésitation, comme plus conforme à l'usage classique.

— Evaṁ bhante. — Evaṁ parittakaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ [1] yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Atha kho bhagavâ taṁ parittaṁ udakâvasesaṁ chaḍḍetvâ àyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula taṁ parittaṁ udakâvasesaṁ chaḍḍitanti ? — Evaṁ bhante. — Evaṁ chaḍḍitaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Atha kho bhagavâ taṁ udakadhânaṁ nikkujjitvâ âyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula imaṁ udakadhânaṁ nikkujjitanti ? — Evaṁ bhante. — Evaṁ nikkujjitaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Atha kho bhagavâ taṁ udakadhânaṁ ukkujjitvâ âyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula imaṁ udakadhânaṁ rittaṁ tucchanti ? — Evaṁ bhante. — Evaṁ rittaṁ tucchaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Seyyathâpi râhula raṁño nâgo îsâdanto ubbuḷhaṁ [2] vâbhijâto saṁgâmâvacaro; so saṁgâmagato purimehi pi pâdehi kammaṁ karoti pacchimehi pi pâdehi kammaṁ karoti purimena pi kâyena kammaṁ karoti pacchimena pi kâyena kammaṁ karoti sîsena pi kammaṁ karoti kaṇṇehi pi kammaṁ karoti dantehi pi kammaṁ karoti naṅguḷena pi kammaṁ karoti, rakkhate ca soṇḍaṁ; tattha va hatthârohassa evaṁ hoti : ayaṁ kho raṁño nâgo îsâdanto. . . . . rakkhate ca soṇḍaṁ, apariccattaṁ kho rañño nâgassa jîvitanti. Yathâ kho râhula raṁño nâgo îsâdanto. . . . . naṅguḷena pi kammaṁ karoti soṇḍâya pi kammaṁ karoti; tattha hatthârohassa evaṁ hoti : ayaṁ kho raṁño nâgo îsâdanto. . . . . . soṇḍâya pi kammaṁ karoti, pariccattaṁ kho raṁño nâgassa jîvitaṁ, natthi dâni kacci raṁño nâgassa karaṇîyanti. Evameva kho

[1] Childers s'est expliqué abondamment (*s. verb.*) relativement au sens du substantif *sâmañña* = *çrámaṇya*. Dans beaucoup de cas, nous le pouvons convenablement représenter en français par le terme de « perfection », pris au sens théologique.

[2] *Ubbuḷha* = sanscrit *udûḍha*, dans le sens de « grand ».

râhula yassa kassaci sampajânamusâvâde natthi lajjâ nâhan tassa kacci kammaṁ karaṇiyanti vadâmi [1]. Tasmâtiha râhula saṁsâmi na musâbhaṇissâmîti [2]. Evaṁ hi te râhula sikkhitabbaṁ.

Taṁ kiṁ maññasi râhula kimatthiyo âdâsoti ? — Paccavekkhanattho [3] bhante ti. — Evameva kho râhula paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyena kammaṁ kâtabbaṁ, paccavekkhitvâ

[1] Le manuscrit porte °*kacci pâpaṁ kammaṁ*°. Je ne vois pas comment on pourrait expliquer *pâpaṁ*. Si je comprends bien la proposition *natthi dâni kacci raññо nâgassa karaṇiyanti*, elle signifie « il n'est plus désormais d'effort utile (autrement dit, de ressource) pour l'éléphant du roi ». Il faut que la même traduction soit applicable ici même : « il n'y a rien à faire pour cet homme » (qui ne rougit pas du mensonge), il est perdu sans ressource. L'épithète *pâpa* n'a pas de place dans cette construction.

[2] Le manuscrit écrit *sasâmi* et omet la négation. Je ne vois pas que l'on puisse échapper à la double correction que j'ai introduite dans le texte. Le Buddha résume l'enseignement qu'il ordonne à Râhula de propager : « il faut proclamer ceci : je ne mentirai point. » Il est vrai que plus bas (p. suiv., l. 14), nous trouvons la forme *sassakaṁ* dans une phrase où le sens « qu'il faut repousser, qu'il faut éviter », serait convenable, soit un participe futur passif, augmenté du suffixe *ka*. Cela supposerait un verbe *sas*, avec le sens approximatif de « repousser ». En appliquant ici cette traduction, on arriverait, à la rigueur, à traduire, en faisant porter *iti* sur *musâbhaṇissâmi* seulement : « je repousse ceci : je mentirai », c'est-à-dire, « je repousse le mensonge ». Mais, d'une part, cette tournure serait bien forcée, bien obscure, et je ne vois d'ailleurs dans la langue classique aucun verbe phonétiquement comparable qui pût rendre compte de ce pali *sasâmi*. J'ajoute que l'addition du suffixe *ka* au participe futur passif dans l'hypothétique *sassakaṁ* est sans analogie dans le reste du morceau. Je ne vois donc d'autre parti que d'admettre ici la correction que j'ai introduite dans le texte et, plus bas, de lire *sasakkaṁ*, particule affirmative, garantie par l'*Abhidhânappadîpikâ*.

[3] Nous pouvons rendre exactement par le mot *réfléchir* le jeu de mots que notre texte a ici en vue.

paccavekkhitvâ vâcâya kammaṁ kattabbaṁ, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manasâ kammaṁ kattabbaṁ.

Yadeva râhula kâyena kammaṁ kattukâmo hosi tadeva te kâyakammaṁ paccavekkhitabbaṁ : yaṁ nu kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ kattukâmo idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ parabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ ubhayabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ, akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkaṁ. Sace tvaṁ râhula paccavekkhamâno evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ kattukâmo idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ parabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ ubhayabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkanti, evarûpan te râhula kâyena kammaṁ sasakkaṁ [1] na karaṇîyaṁ. Sace pana tvaṁ râhula paccavekkhamâṇo evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ kattukâmo idaṁ me kâyakammaṁ nevattabyâbâdhâya saṁvatteyyâ na parabyâbâdhâya saṁvatteyyâ na ubhayabyâbâdhâya saṁvatteyyâ, kusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ sukhudayam sukhavipâkanti, evarûpan te râhula kâyena kammaṁ karaṇîyaṁ.

Karontena pi râhula kâyakammaṁ paccavekkhitabbaṁ : yannu kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ karomi idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvattati parabyâbâdhâya pi saṁvattati ubhayabyâbâdhâya pi saṁvattati, akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkanti. Sace tvaṁ râhula paccavekkhamâṇo evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ karomi idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvattati parabyâbâdhâya pi saṁvattati ubhayabyâbâdhâya pi saṁvattati, akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkanti paṭisaṁhareyyâsi tvaṁ râhula evarûpaṁ kâyakammaṁ. Sace pana tvaṁ râhula paccavekkhamâṇo evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kam-

[1] Le manuscrit lit ici °*kaṁma ssakaṁ*° et plus bas °*mmaṁ sassakam*°. Pour la correction que j'ai cru devoir admettre dans le texte, comparez la note précédente.

maṁ karomi idaṁ me kâyakammaṁ nevattabyâbâdhâya saṁvattati na parabyâbâdhâya saṁvattati na ubhayabyâbâdhâya saṁvattati, kusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ sukhavipâkanti anupadajjeyyâsi [1] tvaṁ râhula evarûpaṁ kâyakammaṁ.

Katvâ pi te râhula kâyena kammaṁ tadeva te kâyakammaṁ paccavekkhitabbaṁ : yannu kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ akâsiṁ idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvattati parabyâbâdhâya pi saṁvattati ubhayabyâbâdhâya pi saṁvattati, akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkanti. Sace tvaṁ râhula paccavekkhamâno evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ akâsiṁ idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvattati parabyâbâdhâya pi saṁvattati ubhayabyâbâdhâya pi saṁvattati, akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkanti evarûpan te râhula kâyakammaṁ santharitvâ viññûsu vâ sabrahmacârisu desetabbaṁ vicaritabbaṁ uttânîkâtabbaṁ, desetvâ vicaritvâ âyatiṁ saṁvaraṁ âpajjitabbaṁ. Sace pana tvaṁ râhula paccavekkhamâno evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ akâsiṁ idaṁ me kâyakammaṁ nevattabyâbâdhâya saṁvattati na parabyâbâdhâya saṁvattati na ubhayabyâbâdhâya saṁvattati, kusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ sukhudayaṁ sukhavipâkanti teneva tvaṁ râhula pîtipâmojjena vihareyyâsi ahorattânusikkhî kusalesu dhammesu.

Yadeva tvaṁ râhula vâcâya kammaṁ kattukâmo, etc. (*Suit la répétition du passage précédent, avec* vâcâ *ou* vacî, *au lieu de* kâyo. *Puis vient une seconde répétition, avec* manas, *au lieu de* vâcâ *ou de* kâya. *Elle se termine comme suit :*) . . . . . . teneva tvaṁ râhula pîtipâmojjena vihareyyâsi ahorattânusikkhî kusalesu dhammesu.

Ye hi keci râhula atîtamaddhânaṁ samaṇâ vâ brâhmaṇâ vâ kâyakammaṁ parisodhesuṁ vacikammaṁ parisodhesuṁ manokammaṁ parisodhesuṁ sabbe te evameva paccavekkhitvâ kâyakammaṁ parisodhesuṁ, paccavekkhitvâ vacîkam-

[1] Je dérive *anupadajjati* de *anu-pra-dâ*, « livrer, abandonner », d'où « autoriser ».

maṁ parisodhesuṁ, paccavekkhitvâ manokammaṁ parisodhesuṁ. Ye hi pi keci râhula anâgatamaddhânaṁ samaṇâ vâ brâhmaṇâ vâ kâyakammaṁ parisodhissanti vacîkammaṁ parisodhissanti manokammaṁ parisodhissanti sabbe te evameva paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyakammaṁ parisodhissanti, paccavekkhitvâ paccavekhhitvâ vacîkammaṁ parisodhissanti, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manokammaṁ parisodhissanti. Ye hi pi keci râhula etarahi samaṇâ vâ brâhmaṇâ vâ kâyakammaṁ parisodhenti, vacîkammaṁ parisodhenti, manokammaṁ parisodhenti, sabbe te evameva paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyakammaṁ parisodhenti, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ vacîkammaṁ parisodhenti, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manokammaṁ parisodhenti. Tasmâtiha râhula paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyakammaṁ parisodhessâma, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ vacîkammaṁ parisodhessâma, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manokammaṁ parisodhessâmâti. Evaṁ hi vo râhula sikkhitabbanti.

Idam avoca bhagavâ, attamano âyasmâ râhulo bhagavato bhâsitaṁ abhinanditi.

ÉTUDES VANNIQUES.

HYPOTHÈSES,
CORRECTIONS ET SUGGESTIONS NOUVELLES,

PAR

M. Stanislas GUYARD.

LE MOT *ALUSI*.

Dans son grand travail sur les inscriptions de Van, M. Sayce, trompé par la ressemblance extérieure du mot *alûsi* avec le suffixe *alkhi*, auquel il attribuait à tort la valeur d'un mot isolé et le sens d'habitant (cf. mes *Mélanges d'assyriologie*, p. 138), émet l'opinion qu'*alûsi* doit se rendre par « habitant ». L'emploi ordinaire de ce mot semble peu favorable à une pareille interprétation. En effet, les rois de Biaïna s'intitulent eux-mêmes *alûsi* de la ville de Tušpa, et, d'autre part, les dieux sont qualifiés d'*alûsinini alsuišini*, c'est-à-dire de « grands[1] *alûsi* ». Qu'un

[1] Le sens de « grand » pour le mot *alsu* est définitivement établi par une inscription d'Armavir (Patkanof et Sayce, *De quelques nouvelles inscriptions vanniques*) comparée avec la formule ordinaire : [illegible] *alsuini* correspondant à l'assyrien *sarru dannu sarru rabû*.

roi se dise habitant de sa capitale, cela se conçoit encore; mais que les dieux soient appelés « les grands habitants », voilà qui ne paraît guère admissible. Selon moi, *alûsi* doit correspondre à l'assyrien *rubû* et signifier quelque chose comme « prince, chef, souverain ». En outre, il est apparenté au mot *alisi*, dont j'ai traité dans mes *Mélanges d'assyriologie*, mais que je lisais alors *adaisi*, n'ayant point encore déterminée la vraie lecture du signe . Ajoutons que peut-être même *alûsi* et *alîsi* signifient « roi »; en effet dans le n° LII de Sayce, deux fois l'idéogramme est suivi d'*alûsi*, ce qui paraît indiquer pour une lecture *alûsi*, en outre, au n° LI, l'autre idéogramme assyrien de « roi », , est immédiatement suivi d'*alìsi*, qui en serait ainsi la lecture. Mais il devait encore exister en vannique un autre mot pour dire « roi », soit *nu*, comme le croit Sayce, soit un vocable terminé en *nu*.

Le groupe .

M. Sayce fait de ce groupe un mot vannique *lutu* « femme », précédé du déterminatif assyrien de la femme. Mais si l'on considère, d'une part, que le groupe en question est souvent remplacé par son expression phonétique *uediani* ou *uediani*, d'autre part, qu'une fois même (Sayce, n° LIII), il joue le rôle de racine verbale, puisqu'il est suivi de la marque de la 1re personne *bi*, on sera amené à y voir un idéogramme assyrien composé du verbe « prendre », , de la désinence du féminin, ,

et du déterminatif des mots féminins, . Ainsi le groupe est mot à mot « prise, capture », ce qui se dit en vannique *uedia*, d'une racine *ue* ou *ue-du* « prendre, capturer », qui devait faire au passé *uedubi*. Que le mot *uedia* « capture » en soit venu à désigner spécialement les femmes, c'est ce que l'on comprendra facilement si l'on songe qu'il en est de même en assyrien pour *šallatu*.

LE PRÉTENDU PRONOM AFFIXE *MU*.

M. Sayce admet l'existence d'un pronom affixe *mu*, qui serait celui de la 1[re] personne. Cette forme est à biffer. Le *mu* en question est simplement l'idéogramme assyrien de l'année, , et se lit en vannique *šâlê* comme je l'ai déjà établi et comme je vais l'établir de nouveau. Il est à observer, tout d'abord, que ce *mu* ne se rencontre qu'à la suite des trois mots *šusini*, *ikukani* et *taršuani*, et de l'idéogramme « hommes », synonyme de *taršuani*. Or pour ce qui est de *šusini* et d'*ikukani*, j'ai déjà prouvé que dans plusieurs passages parallèles *šusini MU* et *ikukani MU* sont remplacés par *šusini šâlê* et *ikukani šâlê*, d'où il résulte que *MU* est un idéogramme dont la lecture est *šâlê* toutes les fois qu'il se trouve à la suite de *šusini* « un, une » et d'*ikukani* « suivant, postérieur ».

Trouve-t-on davantage un *mu* pronom à la suite de *taršuani* et de ; ou bien est-ce encore à *MU* idéogramme que nous avons affaire? La question sera tranchée si je puis signaler des passages

parallèles où *taršuani* MU et MU soient remplacés par *tarsuani šâlê* et par *šâlê*, car il sera bien clair alors que MU n'est pas autre chose que l'idéogramme de l'année. Or ces passages existent. Dans l'inscription n° XXXIX de Sayce, l. 14, on trouve effectivement *šâlê* et à la ligne 41 *taršuani šâlê*. Conclusion : *mu* pronom n'existe pas[1].

Mais que signifie, maintenant, cette expression *taršuani šâlê* « hommes d'année, ou d'années »? Elle désigne sans doute les hommes faits, par opposition aux enfants.

UN MOT VANNIQUE MÉCONNU.

Dans le glossaire vannique de M. Sayce, on relève le groupe *dhanêsi* figurant dans deux passages et rendu par « some class of persons ». Le déterminatif assyrien est, en effet, celui des employés ou fonctionnaires; mais la lecture *dhanêsi* est fausse. Elle repose sur une correction du groupe ( ) de Schulz, n° XLI, groupe dans lequel M. Sayce change les signes en = *ṭi*, qu'il lit *dha* pour des raisons que j'ai combattues ailleurs.

Il faut bien modifier quelque chose dans le groupe ( ) de Schulz, mais c'est seulement le second signe, que l'on doit corriger de

[1] La prétendue variante *ma* de Sayce repose sur un seul passage qu'il faut restituer *agununi ma(nu)*.

en *qa*, en sorte que nous obtenons un mot *atqanêsi*. Plusieurs inscriptions nous offrent des dérivés méconnus de la même racine *atqana*. A la page 470 du mémoire de Sayce, on a le mot *atqananaue*, devant lequel M. Sayce a rétabli gratuitement le signe de la ville, ; et page 668, dans ce curieux document de Kelishin où la gutturale *kh* nous apparait comme aphone, je signalerai la forme *khatqanani*, pour *atqanani*, devant laquelle il ne faut pas non plus supposer avec Sayce l'idéogramme . La racine *atqana* se conjugue aussi à l'aide de l'auxiliaire *du*. On en trouve un exemple à la ligne 7 de la nouvelle inscription publiée par Patkanof dans le *Muséon*, t. II, n° 3. Un coup d'œil sur la forme *-nadani* nous montre que la seconde lettre, un peu effacée, est un *qa*, et que la forme verbale doit se lire *atqanaduni*.

Maintenant que signifie cette racine *atqana*? Dans l'inscription précitée de Patkanof, il semble bien qu'il soit question, comme l'a cru Sayce, d'une consécration de temple à Khaldi. Le verbe *atqanaduni* serait donc « il a consacré »; les *atqanêsi* seraient les consécrateurs mêmes, c'est-à-dire les prêtres; la forme *khatqanani* paraît être un accusatif et peut signifier « consacré »; enfin *atqananaue* est un adjectif relatif, au pluriel, signifiant « des prêtres, relatifs aux prêtres. »

LE MOT VANNIQUE POUR « VILLE ».

M. Sayce pense que l'idéogramme de la ville

, se lisait *inani* en vannique; mais jusqu'ici rien n'est venu confirmer son hypothèse. *Inani* est le démonstratif du pluriel, et nous verrons que lorsqu'il remplace défectivement *inaïni*, il revêt le sens d'« enfant ».

Je me demande si « ville » ne se prononçait pas *kulu* en vannique. Cela ressort, selon moi, de l'inscription de Kelishin, où nous lisons deux fois *Bikuraedi kuludi*, ce que je traduirais volontiers « dans la ville de Bikuras ». Une forme du pluriel, *kulué*, ou *kuluêiê*, nous serait offerte dans la phrase *zadubi kuluê* (ou *kuluêiê*) *Surauê* « j'ai construit les villes du pays de Suras » (voir Schulz, nº vi, l. 18). La position du mot *kulu* à la suite du nom même de la ville nous est d'ailleurs attestée par la forme si fréquente *Tušpaê* « la ville de Tospis », ce qui se prononçait sans doute *Tušpaê-kulu* en vannique.

LE MOT VANNIQUE POUR « PAYS ».

M. Sayce admet pour l'idéogramme une lecture *ebani;* mais j'ai montré que ce mot désigne plus particulièrement les pays ennemis.

Si même *ebani* signifie simplement « pays », nous en avons un synonyme dans la forme *babani* « contrée, province ». La preuve en est que *babani* figure à la suite d'une quantité de noms de pays situés dans les régions les plus diverses. Cette circonstance a frappé M. Sayce, mais il en a simplement conclu à l'existence d'une bonne demi-douzaine de contrées appelées *Babani.* Combien il est plus simple

de voir dans ce mot une lecture de 𒆳 ! J'ajouterai que ce 𒆳 *babani* n'est jamais isolé ; qu'au contraire on le trouve toujours précédé d'un nom de pays. Voir encore dans la grande inscription des sacrifices le curieux rapprochement d'un dieu *Baba*, ou « du pays » et d'un dieu *Tušpua*, ou « de la ville de Tospis ». Dans la même inscription figure une forme 𒆳 *babanaue* qui signifie « des provinces, des pays ».

LE SUFFIXE *LÍ* OU *LÊ*.

J'ai déjà montré dans mes *Mélanges d'assyriologie* que le suffixe 𒁕 de Sayce est souvent une particule explétive, et j'ai établi ailleurs que cette particule se prononce *lí* ou *lé* et non *da*. Je vais aujourd'hui étudier de plus près les divers emplois de ce *lí*, *lê*, et montrer en outre qu'il n'a jamais essentiellement le sens locatif que lui attribue Sayce.

Cette particule s'emploie :

1° Explétivement ;

2° Pour joindre un mot à son suffixe ;

3° Pour former des substantifs, des gérondifs et des participes [1].

[1] Il est encore difficile de décider si c'est le même suffixe *lí*, *lé*, ou un élargissement de ce suffixe, *lié*, qui forme l'optatif conditionnel ; mais cela semble bien probable, et l'orthographe *li-i-e* n'est vraisemblablement qu'une manière de représenter *lí* ou *lé*. Le verbe vannique était très pauvre, et je crois qu'en dehors du prétérit en *ûbi*, *âbi*, *îbi* et du gérondif ou prétérit impersonnel en *ùli*, il ne possédait que deux formes, invariables, l'une en *ûli*, *ûlé* ou *ûlié* pour le gérondif passé et l'optatif, l'autre en *âli*, *âlê*, *âlié*, *uâli*, *uâlé*,

Explétif, *lî* s'ajoute au singulier et au pluriel des mots sans paraître en modifier beaucoup le sens; il correspond sans doute alors aux particules françaises *ci, là, même.* Ainsi on dira *ini* « ce, cette » et *inilì* « celui-ci, celle-ci »; *inani* « ces, les », *inanilî* « ceux-ci, les... que voici »; *agununi manu* ou *agununilî manulî; khuradini* ou *khuradinilî* « guerriers ». On le trouve aussi ajouté au mot *alê* « tout, voici tout », qu'il ne faut pas confondre avec *alê* « il dit », et dont M. Sayce a découvert le sens[1]. On sait que cet *alê* revient dans les passages où les rois de Biaïna récapitulent leur butin ou le nombre des villes qu'ils ont conquises. Ainsi nous lisons dans l'inscription XLIX de Sayce, l. 25 : *Sarduriš Argištikhiniš alê : alê tukhi* III ✢ *ebana šusini šâlê zadûbi* « Sarduris fils d'Argistis dit : J'ai dressé pour une année tout le butin de trois pays ennemis. » Or, dans l'inscription XLV de Sayce, l. 33, *alêlî* remplace cet *alê*. Le même *lî* explétif est encore employé à la suite de l'idéogramme 𒀸 « nombreux » (lu sans doute *ištiniê*), car une fois on trouve 𒀸-*ê* = *ištiniê*, une autre fois 𒀸-*lî* = *ištiniêlî*.

uâliê pour le participe-gérondif du présent, actif ou passif, et pour le présent lui-même. Par exemple, du verbe *ši* « faire lever, enlever », nous trouvons les formes suivantes : 1° *šiûbi* « j'ai enlevé »; 2° *šiâdi* « ayant enlevé, j'enlevai »; 3° *šiûlî, šiûlê, šiûliê* « ayant enlevé; enlèverait; qu'il enlève »; 4° *šiuâlî, šiuâlê, šiuâliê* « enlevant, enlevé; enlève ». — Si le suffixe *liê* est distinct du suffixe *lê, lî*, il faudrait séparer le gérondif *šiûlê* « ayant enlevé » de l'optatif *šiûliê* « enlèverait, qu'il enlève ».

[1] La forme *adaeve* de Sayce est naturellement à lire *aleuê*; c'est sans doute un pluriel d'*alê*.

Lí joue encore un rôle dans la formation des composés, devant les suffixes *âṣé* et *êdi*. Ainsi nous trouvons III 𒆳 *ebaniêlî-êdini* « les gens de 3 pays ennemis »; II [cuneiform] [cuneiform]-*lîlî-êdini*[1] « relatif à deux rois »; *Mênuâlî-âṣêlî* « ville de Menuas ». Ici *Mênuâlî-âṣêlî* se compose de *Mênuâlî-âṣê* « appartenant à Menuas[2] » et de *lî*, suffixe de substantif. C'est le même *lî* que nous avons dans *pîlî* « monument commémoratif », *Taririakhinili* « endroit du fils de Tariria », *Argišti-khinilî* « province du fils d'Argistis ». Et qu'on ne se méprenne pas sur ces mots de ville, monument, endroit, province, par lesquels je rends ici le suffixe *lî*. Ce n'est pas que je lui suppose un sens locatif, comme l'a fait Sayce. En réalité, quand il forme un substantif, *lî* exprime simplement l'idée très générale de « chose de », en sorte que nos quatre composés signifient littéralement « chose des Menuaniens », « chose du nom », « chose du fils de Tariria », « chose du fils

[1] Ici même le suffixe *lí* semble être redoublé.

[2] Le suffixe *âṣé* indique l'appartenance, comme le prouve Schulz, XII, 18-19 : *inanili IV tuluria ebaniâṣé khaûbi* « je pris les 4 palais des gens du pays ennemi (ou les habitants ennemis des 4 palais) ». Cf. Schulz, n° III, l. 15, *uštádi khatinâṣé* « ayant marché contre les gens du pays de Khati », ainsi que la formule 𒆳 [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform]-*ṣe* (lisez *Ašur-kulu-âṣé*) 𒆳 *ebanikiašdu khuradinili uelidûbi* (Schulz, III-IV) « je réunis les guerriers ennemis occupant les villes d'Assyrie ». *Ebanikiašdu*, qui figure encore sous la forme *ebaniukiašdu*, un peu plus bas, doit être l'accusatif pluriel des adjectifs en *aš* dont le locatif pluriel est en *ašté*. Voici comment je comprends Schulz, IV, 24-25 : *ṭuluria šidûli* 𒆳 *Suri(ši)li(ni) išpuiâbi Ašur-khuradié* 𒆳 *ebaniukiašdu* « ayant restauré les grands édifices du pays de Surisilis, j'y installai les guerriers assyriens ennemis ». La racine *išpu*, d'où le nom du roi Ispuinis, signifierait d'après ce passage « installer ».

d'Argistis ». C'est le même *lî* qu'on retrouve dans *udulî* « vigne », *urulî* « semence », et dans d'autres mots encore.

Faute d'avoir saisi ces nuances de l'emploi de *lî*, et pour en avoir fait un suffixe locatif, Sayce en a presque partout méconnu le rôle. C'est ainsi qu'il rend *inilî* par « ici », au lieu de le traduire « celui-ci, celle-ci, ceci ». Ailleurs[1], rencontrant la forme *khaldinilî* -*lî*, il en fait deux substantifs locatifs et traduit « le lieu de Khaldi, le lieu de la porte ». En réalité nous avons affaire ici à un adjectif *khaldini* « khaldéen », suivi de l'explétif *lî*, et se rapportant à *baddinilî*[2] « porte », mot à l'accusatif et également suivi de l'explétif. Voici, au surplus, comment je lis et interprète toute l'inscription :

Khaldê eurê *ini* *Sarduriš Argištikhiniš šidištûni eha khaldinilî baddinilî badûsê kušûni atqanadûni Khaldê eurê* , *khaldinili alsu(i)šini Sardurini* *silaiê* *alsuini* *babanauê* *Biaïnauê* *-uê alusê Tušpaê-kulu.*

« A Khaldi, seigneur de l'univers, Sarduris fils d'Argistis a restauré ce temple; il a aussi relevé cette porte-ci, dite « de Khaldi », qui était tombée en ruines, et l'a consacrée à Khaldi seigneur de l'univers. Aux grands dieux (prière[3]) pour Sar-

[1] *De quelques nouvelles inscriptions vanniques*, p. 4.

[2] J'ai établi ailleurs que l'idéogramme de la porte se lit *baddi* ou *badi*.

[3] A la page 134 de mes *Mélanges d'assyriologie*, j'ai admis que dans la formule composée du nom des dieux au datif pluriel et du nom du roi à l'accusatif il fallait sous-entendre *uštâni;* mais je crois aujourd'hui avoir retrouvé le mot sous-entendu en pareil cas. Ce mot est *aié*, apparenté à *alé* « il dit » et il paraît signifier « prière ».

duris, roi puissant, roi grand, roi des contrées, roi du pays de Biaïna (ou roi des Biaïniens), roi des rois, prince de la ville de Tospis. »

Je lis de même *Khaldinili*, en un seul mot, dans l'inscription analogue de Menuas, Schulz, n° XXX, XVII de Sayce; la preuve qu'il ne faut pas couper *Khal-di-i-ni-li* en *Khaldi* et *inili* nous est fournie par Schulz n° XXXI, Sayce n° XVIII, où l'on a l'orthographe *Khaldi-ni-li*.

J'ai dit plus haut que la forme *inilî* ne signifie pas « ici », mais « celui-ci, celle-ci ». On lira donc et traduira ainsi les premières lignes du n° XX de Sayce : *Menuaš Išpainikhiniš inilî* [cuneiform sign] *armanêli atkhuâlî šidištuâlî* « Menuas, fils d'Argistis, restaure cette tablette[1] effacée[2] ». C'est encore de la même façon que je rends *inilî* dans la fameuse formule finale qui a donné la clef des inscriptions vanniques, et dont je crois pouvoir donner aujourd'hui une traduction notablement améliorée. Voici cette formule :

Argištiš	*Menuakhiniš*	*alê*	*aluš*	*ini*
Argistis,	fils de Menuas,	dit :	Quiconque	cette

Il est exprimé dans le n° XXV de Sayce, où on lit à la fin de l'inscription *Menuâni aiė* « prière pour Menuas ». Partout ailleurs il est supprimé, le sens étant suffisamment indiqué par l'opposition du datif pluriel à l'accusatif.

[1] *Armanéli* peut être la lecture de [cuneiform sign] « tablette » ou encore un adjectif *armanê* suivi du *li* explétif et signifiant « arménienne, en langue arménienne ».

[2] Je rends ainsi *atkhuâli*. On peut restituer *alu(še) (at)kuâli auiè* dans le n° XVI de Schulz, l. 8, et traduire « quiconque effacerait avec de l'eau ».

DUPTE tûlê aluš pîtûlê
tablette emporterait; quiconque ferait emporter;

aluš aïnêï inilí dûlê tiûlê
quiconque avec de la pierre ceci détruirait, dirait

ulêï turi aluš ulêš
à une autre personne (de le faire); quiconque autre

tiûlê iêš zadûbi aluš gêï
dirait : moi j'ai dressé; quiconque avec de la brique

inukâni esinini šiûlê auiêï iptûlê
ces ordres enlèverait, avec de l'eau (les) frotterait,

turinini Khaldiš Teïšbaš Ardiniš ►►┤ ⟨⟨⟨-*š*
chaque personne que Khaldis, Teïsbas, Ardinis, les dieux

mani armuzi ►► ►► Ⅰ *ardinini pîni*
elle-même ..... quatre quatre fois par jour le nom

mêï arkhi-uruliâni mêï inaïni mêï
d'elle, le produit des semences d'elle, les enfants d'elle

narâ auiê ulûlê.
au feu à l'eau vouent (?)

TRADUCTION COURANTE.

Argistis, fils de Menuas, dit : Quiconque emporterait cette tablette; quiconque la ferait emporter; quiconque la détruirait à coups de pierres; quiconque dirait à une autre personne [de le faire]; quiconque autre dirait : c'est moi qui l'ai dressée; quiconque enlèverait ces recommandations à coups de briques, les frotterait avec de l'eau, chacune de ces personnes-là, que les dieux Khaldis, Teïsbas et Ardinis la vouent au feu et à l'eau, quatre fois quatre fois par jour, ainsi que son nom, le produit de ses semences et ses enfants.

Je dois justifier ma traduction de plusieurs de ces mots, renvoyant pour les autres à mes travaux antérieurs.

DUPTE me paraît être une forme féminine assyrienne de *duppu* « tablette ».

Pitûlê ne peut guère se décomposer en *pí* « nom » et *tûlé* « enlèverait » comme le veut Sayce. La phrase de Schulz, XVI, 10-11 : *aluš ini DUPTE pîtûlê* nous montre que ce sens n'est pas admissible, car on s'attendrait à trouver, alors, *aluš pîni ini DUPTE tûlê*. Il est préférable de voir dans *pîtûlê* le correspondant de l'assyrien *ušansaku* « ferait enlever ». Un autre exemple du causatif en *pí* nous est offert par l'inscription de Kelishin. Là nous trouvons la forme *pîiûlê* « ferait briser », d'une racine *iu* dont le conditionnel *iûlê* « briserait » est employé ailleurs à deux reprises.

Aïnëï « avec de la pierre ». Je me fonde pour traduire ainsi sur l'inscription n° XXXIV de Sayce, corrigée d'après la photographie qu'en a communiquée M. Patkanof, et qui nous offre la variante *aluš* (*u*)*ï* [cunéiforme] *inili du*(*lê*), remplaçant *aïnëï* par l'idéogramme de la pierre. Je restitue *uï* devant [cunéiforme] en songeant à Sayce, n° L., l. 7, où précisément *aïnëï* est précédé de la particule *uï* « avec, à l'aide de »[1]. Sayce rend *aïnëï* par « terre », ce qui n'est pas impossible. Toutefois on ne voit pas bien comment on pourrait détruire une tablette avec de la terre[2]. *Aïnê* servait en

[1] Il doit être question dans ce passage d'une construction faite avec de la terre et des pierres. La copie de Grotefend porte certainement à la fin de la ligne 6 [cunéiforme], c'est-à-dire l'idéogramme assyrien de la poussière ou de la terre, [cunéiforme], suivi de l'explétif *li*.

[2] Ajoutez que dans l'inscription de Kelishin on lit : *aïnëï iûlê* « quiconque briserait (la tablette) avec de l'*aïne*. »

tout cas de matériaux de construction, car dans l'inscription VII, l. 5, des édifices (*kamnini*[1]) ont été restaurés (*šidûlî*) avec des *aïné*.

Gê doit être la brique séchée ou des pavés, ou de la pierre de taille, car au n° V de Sayce, l. 28, on lit, d'après ma restitution appuyée sur la copie de Deyrolle : *zari šukhê têrûni uï gêï ištini kauri* « ils ont établi ce *zari* (sorte de monument) avec des *gê* nombreux et bons[2] ». Au n° XXIII de Schulz on restaure un temple et une ville *uï gêï ištini kauri* (restituer ainsi ce dernier mot effacé) « avec des *gê* très bons ». L'inscription n° XXXVI de Schulz, à la fin, doit être lue ainsi : *inuki badûsini*[3] *gêï šidâlî* « il restaure ces ruines avec des *gê* ». Enfin, dans l'inscription n° L de Sayce, l. 7, nous avons une expression analogue *uï aïnêï ištini kauri*, dans laquelle *gêï* est remplacé par *aïnêï*, preuve nouvelle à ajouter à la discussion sur le sens d'*aïnêï*.

Iptûlé. M. Sayce rend ce verbe par « floods »; mais quand une inscription est tracée sur un rocher à pic, il paraît difficile de la noyer. Schulz a observé que les inscriptions vanniques étaient recouvertes d'un

[1] J'ai montré dans mes *Mélanges d'assyriologie* que *kamna* est la lecture de l'idéogramme qui parait bien désigner des constructions, car signifie en assyrien *banû* « construire ».

[2] Ou « très-bons ». Le mot *ištinini* signifie « nombreux » et l'on peut supposer qu'*ištini* s'employait au sens de « beaucoup, très ». *Kauri* est un adjectif où je vois le correspondant de l'assyrien *ṭâbu* « bon »; j'assimile *kaukê* ou *kaiukê*, un peu plus bas, à l'adverbe assyrien *ṭâbiš* « bien, avec bonté ».

[3] Le mot *badûsi* prend la désinence de l'accusatif parce qu'il est employé substantivement. En tant qu'adjectif, *badûsi* reste invariable.

vernis destiné à les protéger contre les intempéries; il était donc important de ne point les frotter et c'est là l'idée que doit exprimer le verbe *iptu*.

Arkhi-uruliâni « le produit de ses semences ». Cette traduction nous donne l'équivalent de l'assyrien *ziršu*. Je considère *arkhi* comme un dérivé du verbe *arûni* et suis ainsi d'accord avec Sayce. Quant à *uruliâni*, j'en fais un accusatif (*ni*) d'*uruliâ*, qui est un pluriel en *â* d'un mot *uruli* ou *urulî* « semence ». Je me fonde pour traduire ainsi *urulî* sur deux passages des inscriptions, principalement sur Schulz, n° XL, l. 8, où la restitution *aluš khaûlê* nous montre qu'il s'agit d'une imprécation contre quiconque enlèverait la vigne plantée par Sarduris. L'idée vient naturellement que si l'on enlevait cette vigne, ce serait pour semer autre chose à sa place, et il me semble que les mots [cuneiform sign]-*ni urulê* peuvent très bien signifier « sèmerait du blé ». On sait qu'en assyrien [cuneiform sign] est l'idéogramme de beaucoup de plantes. J'obtiens ainsi un sens très satisfaisant pour l'épithète d'un dieu (n° V de Sayce, l. 9) : [cuneiform sign] *aluš uruliuê*[1] *šiuâlî;* c'est le dieu « qui fait lever (ou, peut-être qui enlève = détruit) les semences ».

Inaïni « enfants » me paraît devoir être rapproché de l'épithète *inaninuê* (pour *inaïninauê*, de même qu'on trouve souvent *inani* pour *inaïni*) laquelle suit le mot « moutons » dans l'inscription n° XII de Schulz, l. 11, et représente sans doute la lecture de l'idéo-

[1] La copie de Deyrolle porte *uruliliuê*, mais la répétition du signe *li* doit être de son fait, car toutes les autres copies donnent un seul *li*.

gramme « enfant, petit, jeune ». Le si fréquent de l'inscription n° v de Sayce se lisait donc *šûšê inaïninauê* « moutons jeunes = agneaux ».

LES MOTS *KAURI* ET *KAUKÊ*.

J'ai supposé plus haut que *kauri* signifie « bon » et que l'adverbe qui en dérive est *kaukê*. Ce *kaukê* ne paraît que deux fois dans les textes et une fois avec la variante *kaiukê*. Dans les deux cas, il accompagne le verbe *nunâbi* auquel il faut attribuer le sens de l'assyrien *amḫur* « je reçus » et non celui de « j'attaquai » comme le croit Sayce. Effectivement, n° XII, l. 11, l'expression : 32,100 *šuše inaninuê nunâbi* ne peut signifier « j'attaquai 32,100 agneaux », mais veut dire certainement « je reçus 32,100 agneaux ». Transportons ce sens de *nunâbi* aux n°s XXX, l. 12 et suiv. et L, l. 22 et suiv. de Sayce, nous verrons s'éclairer d'un jour nouveau l'adverbe *kaukê*. Je transcris et traduis ainsi le premier passage : *Menuaš alê Uṭuburšini* « *Diauekhi nunâbi kaiukê šatualî kurêlî suluštîbi siluâdi makuri* (ou *nakuri*) *haldûbi mešini pî* « Menuas dit : Je reçus (*nunâbi*) avec bonté (*kaiukê*) Uṭubursis fils de Diaus; je lui imposai un tribut et des dons [1]; ayant fortifié les engagements [2], je changeai son nom ». Voici mainte-

[1] *Satuâlî kurêlî* fait pendant à l'assyrien *biltu u madattu*. On pourrait en conclure que le verbe vannique *šatûbi* correspond à l'assyrien *ubil* « j'ai emporté ».

[2] Sur cette expression, voir plus bas.

nant le second passage : *nanâbi Khiteruadani kaukê suluštibi šataéli kuréli siluâdi makuri* (ou *nakuri*) *nakhâbi* *bibudit gusi* *Bianaïdi agubi mani haltûbi mešini pí* « Je reçus avec bonté Khiteruadas, je lui imposai un tribut et des dons; ayant fortifié les engagements, je m'emparai d'or, d'argent et de vases (?) de bronze et emportai (litt. fis) le tout au pays de Biaïna. Quant à lui (Khiteruadas) je changeai son nom ».

J'ai rendu *siluâdi makuri* par « ayant fortifié les engagements ». C'est que je vois dans cette formule l'équivalent de l'assyrien *adannin raksâté*. Selon moi, *siluâdi* est le gérondif de la racine *sil* « être fort, puissant » que je retrouve dans l'adjectif *silaiê*, écrit tantôt *-aiê*, tantôt *si-laiê*, et qu'une variante nous représente comme la lecture de l'assyrien .

LES MOTS *TARANI*, *SISTINI*, *SISUKHANI*, *SURKHANI* ET *TUSUKHANI*.

Ces mots arrivent toujours à la suite de l'expression *ikukani šâlê* « l'année, ou l'expédition suivante », par laquelle les rois de Biaïna ont coutume d'annoncer une nouvelle campagne. Dans mes *Mélanges d'assyriologie*, j'avais émis l'hypothèse que ces mots désignaient peut-être des saisons; mais il me paraît aujourd'hui plus naturel d'en faire des numéraux ordinaux. L'inscription n° XII de Schulz vient à l'appui de cette nouvelle hypothèse. En effet, le roi Sarduris y relate trois campagnes. Or la mention de la

seconde est précédée des mots *ikukani šâlê tarani*, et la troisième des mots *ikukani šâlê šištini*. Il est bien tentant de rendre ici *tarani* par « en second » et *šištini* par « en troisième ». La forme *šišukhani* serait un doublet de *šištini* et nous offrirait la désinence des ordinaux, *kha*, qui se retrouve dans *tušukhani*[1] et *šurkhani*. Nous obtiendrions ainsi les trois premiers noms de nombre. Nous savons déjà que *šusini* veut dire « un »; nous apprenons aujourd'hui que « deux » se prononçait *tara* et « trois » *šiš*. Si *šišukhani* est bien un ordinal, « fois » se dirait *durba* en vannique, car une inscription nous offre le groupe *šišukhani durbani* que je traduirais volontiers « pour la troisième fois ».

LE VERBE *KHASUBI*.

Dans l'inscription n° XLIII de Sayce, l. 41-47, le roi Argistis décrit une expédition dirigée contre le pays d'Etius. Il ne fait ses préparatifs qu'à la ligne 43 et ne se met en marche qu'à la ligne 47. Conséquemment la phrase qui précède la ligne 43 : *Argištiš alê khašûbi* *Etiunini* *Ardiniêi aštiu zirbi tê*. . . ne peut signifier, comme dit Sayce : « Je subjuguai les Etiuiens », etc. A ce moment, Argistis s'est arrêté, sans doute pour hiverner, et je serais tenté de comprendre ainsi les mots précités : « Argistis dit : je laissai (*khašûbi*) les Etiuiens, j'établis (restituez *têrûbi*) mes tentes (*aštiu*) et mes *zirbi* (?)

[1] Cette forme est peut-être le résultat d'une erreur du scribe, pour *šišukhani*.

chez les Ardiniens ». L'énigmatique *khaši-alme* contiendrait, sans doute, l'idée d'épargner, de laisser.

UNE CORRECTION.

M. Sayce a lu partout le nom d'une construction *barsudi-biduni.* Les textes portent en réalité *barzudi-biduni.* Le changement de *s* en *z* a son intérêt, car il nous montre qu'il doit y avoir une parenté entre le mot *barzudi* et l'énigmatique *barzani.* Quant à *biduni*, ce doit être un dérivé d'un verbe *bidu*, qui figure à la 3ᵉ personne *bidûni* dans l'inscription nº XLII de Schulz et au gérondif *bidiâdi* dans l'inscription nº L de Sayce. Dans les deux passages, la même idée est exprimée une fois sous la forme *baddi-manu bidûni*, une autre fois sous la forme *bidiâdi badgulûbi.* La racine *bad* qui se retrouve dans *baddi* ou *badi* « porte » signifie peut-être « attacher, enchaîner »; *badgulûbi* est sans doute un verbe composé de *bad*, de *gu* et de *lu* et ce *badgulûbi* doit signifier « je fis enchaîner »; *baddi-manu* signifierait « tous enchaînés, tout en chaînes ». Le sens de la racine *bidu* reste des plus obscurs.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ÉTUDES

SUR

LE LEXIQUE DU ṚIG-VEDA,

PAR

M. Abel BERGAIGNE.

(SUITE.)

abhra-prúsh.

« Écoulement du nuage », selon M. Roth et M. Grassmann. Le mot ne se rencontre qu'une fois, sous la forme *abhra-prúshas*, X, 77, 1, et désigne évidemment les Maruts auxquels l'hymne est adressé (cf. *pariprúsh* dans le même hymne, X, 77, 5; *ghṛitaprúsh*, I, 45, 1; X, 78, 4, cf. I, 168, 8). C'est ce qu'a vu M. Ludwig, qui le traduit « répandant (absolument) *du* nuage ». Je préférerais « répandant *le* nuage ». A la vérité, le régime direct, dans le composé parallèle *ghṛitaprúsh*, et celui qui se construit avec les formes personnelles de la racine *prush*, *ghṛitá* au vers I, 168, 8, *vásu* au vers III, 13, 4, comme au vers X, 77, 1, expriment le contenu et non le contenant; mais rien n'est plus fréquent dans toutes les langues que la substitution de l'un à

l'autre, et justement le mot *abhrá* « nuage » est, au vers VI, 44, 12, construit comme dans notre passage, *abhraprúsho ná vācā́ prushā vásu*, parallèlement à des mots désignant la richesse [1].

Quoi qu'il en soit, *abhraprúshas* est un pluriel et s'applique aux Maruts. Pourquoi M. Ludwig, en même temps qu'il fait cette juste remarque, emprunte-t-il à Sāyaṇa l'énormité d'un *prushā*, troisième personne du pluriel? Cette forme s'explique très bien comme une première personne du subjonctif : le prêtre espère, grâce à l'efficacité de la parole sacrée, répandre la richesse comme les Maruts qui répandent le nuage. La seconde partie de la stance, qui embarrasse fort M. Ludwig, devient assez claire dans le même ordre d'idées : le prêtre loue la troupe des Maruts pour arriver, par cet hymne même, c'est-à-dire toujours par la parole sacrée, « à valoir en quelque sorte la nature marutienne, *sumā́rutaṃ* [2] *ná brahmā́ṇam arhási*, la divinité des Maruts, comme prêtre », à être un prêtre aussi puissant que les Maruts, ces dieux si souvent assimilés à des prêtres.

abhrá-varsha.

« Pleuvant du nuage », disent de concert M. Roth, M. Grassmann et M. Ludwig. Cette interprétation a pourtant contre elle et l'accent, qui est celui d'un

[1] Cf. encore le vers cité dans l'article suivant.

[2] Cf. *mā́rutaṃ nā́ma*, VI, 66, 5; VII, 57, 1; au vers suivant, X, 77, 2, les Maruts prennent cette nature divine, cf. VI, 66, 5 et *passim*.

composé possessif, et les emplois connus de *varshá*, qui, comme mot distinct, n'a pas d'autre sens que «pluie». Quelle difficulté voit-on donc à traduire ainsi le passage unique, IX, 88, 6, où le composé se rencontre : «Les Somas coulent comme les cuves[1] divines qui contiennent (et par suite qui versent) la pluie du nuage»? La différence est insignifiante, dira-t-on? Ici, sans doute! Mais c'est une bonne habitude à prendre, pour le déchiffrement du Ṛig-Veda, de ne jamais se départir de la plus rigoureuse exactitude philologique.

abhríya et *abhriyá*.

Ce n'est, de l'aveu général, qu'un seul et même mot, avec deux accentuations différentes. Il ne me paraît signifier ni «éclair» ni «nuage». M. Roth, à qui M. Grassmann avait emprunté ces deux sens, n'admet plus que le second dans le dictionnaire abrégé. Ce dérivé adjectif reprendrait comme substantif le sens du simple, et cela, tantôt au masculin, tantôt au neutre. Or, comme adjectif, il sert d'épithète tour à tour aux pluies «du nuage», II, 34, 2 (le sujet est «les Maruts»), à la voix «du nuage», I, 168, 8, c'est-à-dire au tonnerre, enfin à Bṛihaspati, X, 68, 12, chantre divin dont le tonnerre est la voix. Je crois qu'il a été pris substantivement, au féminin pour désigner cette voix, au masculin pour désigner Bṛihaspati. Il a la seconde fonction, tout

[1] Cf. ci-dessus, p. 519 et note 1.

au moins au vers 1 de l'hymne X, 68, aussi bien qu'au vers 12, et probablement aussi au vers X, 99, 8. Il aurait la première au vers I, 116, 1, si l'on y admet cette construction paratactique que j'ai tant de fois déjà[1] relevée dans les comparaisons : « Je pousse mes hymnes, comme la voix du nuage, comme le vent », c'est-à-dire, « comme la voix du nuage, sous l'action du vent (fait entendre les siens) ». L'interprétation « je pousse mes hymnes comme le vent pousse les nuages » ne présente pas en somme une image très nette, et ne me semblerait pas bien regrettable.

ábhva.

Ce mot est difficile. On peut cependant remarquer d'abord qu'il n'est pas adjectif : au vers I, 63, 1, *viçvā. . . ábhvā* (et non *viçvās. . . ábhvās*) sont, non pas des épithètes de *giráyas*, mais l'expression d'un tout dont les montagnes, *giráyaç cid*, font partie. Dans ce passage, il est neutre ; au vers I, 39, 8, il est masculin, mais n'en est pas moins un substantif, qui ne se distingue pas du neutre pour le sens. La seule signification à la fois précise et claire est celle d'« obscurité ». Elle convient, non seulement aux vers I, 92, 5 ; 140, 5 ; IV, 51, 9, où elle est précisée par les épithètes *kṛishṇá*, *ásita* « noir », mais aux vers I, 168, 9 ; 169, 3, où il s'agit de l'obscurité que produisent les Maruts en voilant avec les

[1] Voir *Revue critique*, 11 décembre 1875, p. 376 ; *Journal asiatique*, octobre-décembre 1883, p. 479.

nuages l'éclat du soleil, cf. I, 38, 9; au vers VI, 71, 5, où Savitar « arrête, ou fait fuir, *patáyat*, cf. I, 169, 7, toute obscurité »; au vers V, 49, 5, où l'opposition de l'*ábhva* et du libre espace, *várīyas*, éveille l'idée, si familière aux rishis, de l'angoisse des ténèbres. Comme l'*ábhva* est attribué à Agni précisément dans l'un des passages où le mot est accompagné de l'épithète *krishṇá* « noir », I, 140, 5, cf. 4, rien n'empêche de le prendre aussi dans le sens « d'obscurité » aux vers II, 4, 5, et VI; 4, 3, soit qu'il s'agisse simplement du « chemin noir » du feu, ou encore de sa fumée, soit que la disparition d'Agni soit opposée à son apparition : on connaît la forme noire et la forme brillante du soleil. Dans cette dernière interprétation, on serait presque tenté de donner au mot le sens étymologique de « non-être », et, à ce propos, on remarquera que le sens d'« obscurité » est celui qui s'en tire le plus aisément dans l'ordre des idées védiques, où toute apparition est volontiers considérée comme une naissance. De là on passe non moins facilement à l'idée de « mal » en général, I, 39, 8; 185, 2; II, 33, 10, cf. X, 89, 2, et à celle de « puissance démoniaque », que le mot exprime dans l'Atharva-Veda. Au vers I, 63, 1, il paraît résumer les obstacles, cf. V, 49, 5, qu'Indra doit surmonter en naissant. C'est aussi un obstacle que l'*ábhva* du vent, au vers I, 24, 6. Si le mot a pris le sens pur et simple de « puissance », c'est beaucoup plus tard, dans le Çatapatha Brâhmaṇa, XI, 2, 3, 4, et avec une autre accentuation

am.

Cette racine, comme le montre son emploi avec *sám*, Vâl. 5, 8, n'exprime par elle-même qu'un mouvement particulièrement rapide, impétueux. Ce sens suffit parfaitement au vers VIII, 66, 10. C'est seulement avec *abhi* qu'elle prend le sens d'« attaquer ». Enfin, le causal se dit de la partie du corps qui est malade, X, 97, 9 et *passim*, c'est-à-dire, sans doute, qui cause une agitation, un trouble.

áma.

Ce mot, qui exprime un élan rapide, impétueux, et qui peut parfaitement garder ce sens au vers I, 66, 7, le change-t-il en celui d'« effroi » dans la locution *áme dhā*, I, 63, 1; 67, 3; IV, 17, 7? Je ne le crois pas. Cette locution s'explique parfaitement dans le sens de « mettre en mouvement rapide, agiter ». Ce qui est vrai, c'est qu'elle *équivaut* à effrayer : il ne s'agit encore ici que de précision dans l'analyse philologique.

amáti.

Selon M. Roth, qui ne propose pas d'étymologie, ce mot signifie « apparence, éclat »; selon M. Grassmann, il signifie, étymologiquement « véhémence », de *am*, et dans l'usage, d'abord « puissance », puis « éclat du soleil ». Le sens de « puissance » me paraît inutile. Au vers V, 69, 1, je rapporte *kshatriyasya* à *vratám*, et je traduis « gardant l'*amáti* selon la loi

éternelle du Kshatriya »; c'est ainsi qu'au vers V, 62, 5, les mêmes dieux, Mitra et Varuṇa, gardent le *barhis* d'un sacrifice céleste qui s'agrandit dans la proportion de l'*amâti*, apparemment pour la recevoir. Maintenant j'admets que le mot *amâti* désigne la lumière, gardée dans ces passages par Mitra et Varuṇa, et ailleurs, au contraire, répandue, III, 38, 8; VII, 38, 1 et 2; 45, 3, cf. A. V., VII, 14, 2; V. S., IV, 25, par Savitar; mais peut-être ne la désigne-t-il que par l'intermédiaire d'un personnage mythique qui la représente.

A l'appui d'une interprétation de *amâti* comme nom propre, on peut citer l'épithète *çrutâ* « illustre » au vers V, 62, 5, dont il faut rapprocher le vers I, 73, 2, où Agni est dit « très célèbre comme Amati », et où ce nom d'Amati semble appelé encore par celui de Savitar. Il se rencontre deux autres fois dans des comparaisons, au vers V, 45, 2, et au vers I, 64, 9, où le personnage qu'on compare à Amati est peut-être Rodasī, compagne des Maruts (*Religion védique*, II, p. 390, note 3). Au vers VII, 45, 3, il est accompagné de l'épithète *urūcī*, donnée également à Aditi, VIII, 56, 12, et plus généralement à la vache céleste, I, 2, 3; III, 31, 11, qu'elle désigne à elle seule au vers VII, 35, 3. Deux des passages où il figure, III, 38, 8; V, 45, 2, nomment précisément la femelle mythique, le second, comme la mère des vaches sortant de la caverne, le premier, comme la femme « qui cache les naissances ». Ce dernier trait rappelle la « mauvaise mère » (*Reli-*

gion védique, II, p. 85), et suggère une interprétation conforme du mot *amáti :* il aurait, comme composé possessif[1], un sens qui rappellerait celui du composé non possessif *sumati :* l'« indifférente » aurait été primitivement la femelle céleste, l'aurore par exemple, en tant qu'elle se fait attendre (cf. *Religion védique*, II, p. 193, et plus généralement, II, p. 71 et suivantes). Ce ne sont là que des hypothèses; mais je crois qu'il est encore permis d'en faire sur une question aussi obscure.

ámati.

Ce mot auquel on donne, avec assez de raison, le sens de « misère », ne serait-il pas formé pareillement de *a* privatif et de *mati*? M. Roth a songé à cette étymologie et la repousse. Il semble pourtant qu'un mot exprimant l'« indifférence », soit des dieux, soit des hommes riches dont on attendait les présents, a pu prendre le sens général de « misère » : les mots signifiant « avarice » et « avare » ne sont-ils pas devenus pareillement des désignations ordinaires du mal et de l'ennemi? Au vers X, 39, 6, il pourrait signifier comme possessif, et avec un autre sens de *mati*, « sans sagesse » (cf. *ájñā* dans le même vers).

1. *ámatra.*

A supprimer. Il n'y a qu'un seul *ámatra* signifiant

[1] Pour l'accentuation, voir Whitney, 1304, a, *in fine*. Une formation de la racine *am* avec le suffixe *ati* demanderait l'accent sur la dernière syllabe.

« coupe » ou plus généralement « vase ». M. Roth est revenu lui-même à ce sens pour le vers III, 36, 4 (sous *vṛijána*). Restent deux passages où *ámatra* viendrait de *am* « faire du mal »; il aurait dans l'un, comme épithète d'Indra, le sens de « violent », I, 61, 9, et dans l'autre, car il faut déjà supposer une autre acception pour le second emploi, le sens de « *fort, puissant* », comme épithète de « l'*amitié* » d'Indra, IV, 23, 6. En réalité, il est dit de l'amitié d'Indra qu'elle est pour ses amis « un vase », d'où coulent apparemment tous les biens, cf. VI, 24, 9, et d'Indra lui-même qu'il est un vase, soit également un vase plein de richesses destinées à ses suppliants, cf. II, 16, 7 et *passim*, soit un vase plein du Soma qu'ils y ont versé, cf. I, 30, 1; VI, 69, 2 et 6, etc.

2. *ámatra*.

« Vase » en général. Voir le précédent article. Il est masculin au vers III, 36, 4, comme le reconnaît M. Roth, et aucun passage védique ne nous oblige à lui attribuer le genre neutre.

á-manyamāna.

A le même sens au vers I, 33, 9, qu'au vers II, 12, 10 : « qui ne s'attend pas, qui n'est pas sur ses gardes ».

á-mardhat.

« Qui ne se lasse pas. » Ce mot ne change pas de signification quand il est appliqué aux chemins que

suivent les dieux, VII, 76, 2; c'est par la figure nommée hypallage, et non par une modification du sens propre, que l'épithète convenant aux voyageurs est transportée aux chemins qu'ils suivent. Cf. plus bas *áradhra.*

ámavat.

M. Roth avait donné quatre sens à ce mot; M. Grassmann s'est contenté de deux, et M. Roth l'a imité dans le dictionnaire abrégé : c'est encore un de trop. Cette division des sens ne correspond pas même à celle qui a été supposée pour le mot *áma.* Ainsi M. Roth et M. Grassmann traduisent tous deux « effrayer » la formule *áme dhā;* elle est appliquée particulièrement au ciel et à la terre qui tremblent à la naissance d'Indra, I, 63, 1; au vers I, 52, 10, l'épithète *ámavat* est donnée au ciel effrayé du bruit que fait Ahi : comment croit-on que M. Roth et M. Grassmann la traduisent? M. Roth disait d'abord « solide »; M. Grassmann dit « puissant ».

Nous dirons, d'ailleurs, non « effrayé », mais « agité », le mot *áma* ne nous ayant paru exprimer que l'agitation, soit l'élan impétueux, soit le trouble. Nous venons de retrouver la seconde nuance dans l'application de *ámavat* au ciel effrayé; nous retrouvons la première dans les passages où cette épithète est donnée aux Maruts, I, 38, 7; VI, 66, 6; VIII, 20, 7; X, 76, 5, et, par hypallage, au bruit qu'ils font, V, 87, 5, à leur action, quelle qu'elle soit, I, 168, 7, cf. I, 52, 9; V, 58, 1, ou encore aux

flammes d'Agni, I, 36, 20. Maintenant, que la même épithète soit attribuée à un roi, IV, 4, 1, cf. X, 11, 7, ou à la puissance, V, 34, 9, à la force, V, 86, 3; VIII, 64, 13, elle impliquera l'idée d'une puissance, d'une force *offensive*. Le seul passage qui puisse sembler embarrassant est le vers IV, 55, 4, où elle est attribuée à la protection d'Indra et de Vishṇu : je suppose que le don de l'*ámavad várūtham* est le don d'une sécurité accompagnée de force offensive, et fondée sur cette force même.

áma-vishṇu.

Épithète des pierres du pressoir, X, 94, 11. M. Roth coupe *á-mavishṇu* et rapporte le second terme à la racine *mīv* « mouvoir »; le sens serait « immobile ». Cette analyse ingénieuse soulève des difficultés, et pour la forme, et surtout pour le sens, les mots formés du suffixe *ishṇu* n'ayant jamais, que je sache, le sens passif. Mais pour accepter l'analyse de M. Grassmann, je voudrais garder au mot *vishṇu* son seul sens connu et non lui attribuer gratuitement celui de « *andringend* ». La place importante que tient le culte du Soma dans la légende de Vishṇu (*Religion védique,* II, p. 418) laisse entrevoir une explication possible; mais je ne me trouve pas encore en état de la donner. Je rappelle seulement que l'hymne X, 94, est plein de spéculations mystiques.

á-mahīyamāna.

Au féminin, IV, 18, 13, « abattue », dit M. Roth.

Cette traduction paraît exacte; mais pour préciser le sens du passage, opposez *mahīyámānā* au vers IV, 30, 9.

amā́.

« A la maison » paraît exprimer, non la situation, mais le but du mouvement, au vers II, 36, 3, comme au vers II, 38, 6.

amā́t.

Cette forme, qui ne se rencontre que deux fois, V, 53, 8, et IX, 97, 8, ne peut, par comparaison avec *amā́*, signifier que « de la demeure », et non « du voisinage », comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, et c'est en effet ce sens que lui donne M. Ludwig. Mais alors que signifie, au vers IX, 97, 8, aller « de la demeure dans la demeure », *amā́d ástam*? Si l'on remarque en outre qu'au vers V, 53, 8, il s'agit des Maruts, c'est-à-dire des dieux auxquels est le plus souvent attribué l'élan impétueux désigné par le mot *áma*, paroxyton, on se demandera si on n'a pas affaire à ce même mot, accentué différemment, et signifiant à l'ablatif, à peu près comme à l'instrumental, « d'un élan impétueux ».

amā́tya.

Adjectif par sa formation, ce mot n'est tout au plus, dans les autres livres védiques, qu'un adjectif pris substantivement dans le contexte. N'est-il pas plus naturel d'en faire, pour son seul emploi dans

le Ṛig-Veda, au vers VII, 15, 3, une simple épithète de *védas*, « la richesse de la maison »?

aminá.

Serait, selon M. Roth, dont l'interprétation a été suivie par M. Grassmann, une formation en *ina* de la racine *am*, signifiant « puissant, tempétueux ». Je crois plutôt que cette épithète d'Indra, VI, 19, 1; X, 116, 4, est formée comme *an-amṛiṇá*, par exemple, et que *a-miná* signifie « qui n'est pas diminué, entravé » dans sa force, *sáhobhiḥ*, VI, 19, 1. C'est ainsi qu'on dit du même dieu que ni dieux ni hommes ne peuvent entraver ses desseins ou diminuer sa souveraineté, *ná minánti*, VIII, 82, 11.

a-mṛita.

Comme adjectif, pris ou non substantivement, « immortel »; comme substantif neutre, « immortalité » et « breuvage d'immortalité ». Les sens de « ensemble des immortels » et « monde de l'immortalité », attribués au substantif neutre par M. Roth et M. Grassmann, sont imaginaires.

Groupons d'abord quelques formules dont la connexité a été méconnue. *amṛitatvá*, de l'aveu général, n'a pas d'autre sens qu'« immortalité ». Ce mot est régime de *raksh* « garder », au moyen, au vers I, 96, 6 : *amṛita* peut bien avoir le même sens aux vers I, 71, 9; 72, 6; A. V., III, 30, 7, où il est construit de même[1]. Un rapprochement non moins

[1] Au vers I, 71, 9, le locatif *góshu* peut indiquer, non la situa-

frappant est celui des génitifs *amṛitatvásya*, X, 90, 2, et *amṛitasya*, V, 58, 1; VII, 4, 6, comme régimes de *īç* « commander à, disposer de », ou de *rāj* « régner sur », V, 28, 2. On comprend, par ces deux ordres de formules, que les rois, I, 122, 11; X, 93, 4, et les gardiens, VI, 7, 7; 9, 3; VIII, 42, 2, de l'*amṛita*, peuvent être les rois et les gardiens de l'immortalité. Sans doute, le « breuvage d'immortalité » peut être aussi « gardé », et ce sens pourra sembler préférable dans tel ou tel passage; mais, nulle part, il ne sera nécessaire d'introduire l'idée de « monde de l'immortalité ». L'expression « roi de l'immortalité », ou, à l'occasion, « roi du breuvage d'immortalité », n'est pas plus étrange que celles de « roi des richesses célestes et terrestres », I, 59, 3; II, 14, 11, ou de « roi du Soma », VI, 44, 13, conf. VI, 20, 3; 37, 2. Cette dernière paraissant d'ailleurs réservée à Indra, il est plus naturel de faire des Ādityas, I, 71, 9, les « rois de l'immortalité ».

Être roi de l'immortalité, c'est non seulement la posséder pour soi-même, mais en disposer, pouvoir la donner, aussi bien que la richesse, comme le montre le vers VII, 4, 6. De même les aurores *amṛitasya pátnīḥ*, IV, 5, 13, sont les « maîtresses de l'immortalité »; la même qualification est donnée aux eaux, V. S., VI, 34, qui, en effet, ont en elles l'im-

tion de l'*amṛita*, mais celle de Mitra et Varuṇa, séjournant au milieu des vaches, c'est-à-dire des eaux.

mortalité[1], X, 30, 12, comme les remèdes, I, 23, 19; à Aditi, V. S., XXI, 5, enfin à Kuhū, « maîtresse de l'immortalité des dieux », A. V., VII, 47, 2, parce que la lune est le réservoir de l'ambroisie.

L'expression « nombril d'un monde », du ciel par exemple ou de la terre, est connue; mais celle de « nombril de la loi » l'est aussi. Quand on dit de l'*amṛita*, c'est-à-dire du Soma céleste, qu'il est le « nombril de la loi », IX, 74, 4, cela veut dire qu'il est la source, l'origine (*Religion védique*, I, p. 35 et suiv.) du sacrifice. De même le « nombril de l'immortalité » (et non le « centre du monde immortel »), V, 47, 2, nom donné à Agni, III, 17, 4, cf. II, 40, 1, à Aditi, VIII, 90, 15, au beurre de l'offrande, sous sa forme mystérieuse et céleste, IV, 58, 1, est « la source de l'immortalité ». Ne venons-nous pas de voir qu'Aditi, en particulier, était aussi appelée la « maîtresse de l'immortalité »?

Les « fils de l'*amṛita* », VI, 52, 9; X, 13, 1, sont aussi certainement, non les fils du monde immortel, mais les « fils de l'immortalité ». Il suffit de citer une autre épithète des dieux, *amṛita-bandhu*, X, 72, 5. Si le mot *bándhu* n'exprime pas particulièrement l'origine maternelle, comme je l'ai supposé dans ma *Religion védique*, I, p. 36, note 1, et 194, il exprime en tout cas la race, et *amṛita-bandhu*, s'il ne signifie pas précisément « fils de l'*amṛita* », signifie tout au moins « qui est de la race de l'*amṛita* ». Or l'opposi-

[1] Ce sens me paraît convenir aux passages cités au moins aussi bien que celui de « breuvage d'immortalité ».

tion du composé *mrityú-bayndhu*, « qui est de la race de la mort », épithète des mortels, VIII, 18, 22; X, 95, 18, montre bien que, dans le premier, *amṛita* signifie « immortalité ».

Il ne sera pas plus difficile d'admettre que l'étendard de l'*amṛita*, III, 61, 3; VI, 7, 6, est l'étendard de « l'immortalité ». Le « chemin de l'immortalité », IV, 35, 3, vaut « le chemin du monde immortel ».

Le sens de l'expression *á . . . amṛitāni tasthau*, III, 38, 4, a été méconnu par M. Grassmann, comme celui de *á dhắmāni divyắni tasthúḥ*, locution appliquée précisément aux « fils de l'immortalité », X, 13, 1. Les *dhắmāni divyắni* sont les « natures[1] divines », comme les *dhắmāni amṛitā*, III, 55, 10, ou les *amṛitāni nắma*, X, 123, 4, ou simplement les *amṛitāni*, I, 72, 1, sont les « natures immortelles[2] », et *á sthā*, dans ces locutions, signifie « entrer dans » ou « acquérir (la nature divine ou immortelle) ». Même observation pour *amṛitắdhi tasthur* au vers I, 35, 6, où le sujet sous-entendu est « les dieux » : le passage entier est une énigme, présentée comme telle dans le texte même.

On me permettra de trouver étrange que M. Grassmann cite comme exemple du sens de « monde de l'immortalité », attribué à *amṛita*, une locution où ce mot est précisément le régime d'un terme signifiant

[1] *Religion védique*, III, p. 210 et suiv.

[2] M. Roth dit « les forces de l'éternité »; en somme c'est toujours l'immortalité : alors pourquoi ranger ces passages sous la rubrique « monde de l'immortalité » ?

IMPRIMERIE NATIONALE.

« monde », *amṛitasya lokám*, X, 85, 20. La même observation serait applicable aux vers IX, 94, 2; 97, 32, s'il était vrai que *dhâman* y eût le sens de « demeure », comme l'entend M. Grassmann. En réalité, *amṛitasya dhâma* est « la loi (*Religion védique*, III, p. 210 et suiv.) du breuvage d'immortalité », cf. *vratâni....amṛitasya câruṇaḥ*, IX, 70, 4, et *ṛitásya dhármann amṛitasya câruṇaḥ*, IX, 110, 4.

La citation de I, 125, 6, à l'appui du sens de « monde de l'immortalité », était un lapsus de M. Grassmann, qui reproduit quelques lignes plus loin la citation à sa véritable place (cf. X, 107, 2). Il a aussi abandonné ce sens dans sa traduction pour les vers I, 112, 3; Vâl. 4, 7, qui sont susceptibles de diverses interprétations[1], et pour les vers I, 91, 18; X, 53, 10, où le datif *amṛitâya* signifie évidemment « pour l'immortalité » : c'est d'ailleurs le sens auquel M. Grassmann s'arrête pour le second.

Reste le vers X, 90, 3. M. Ludwig y fait de *amṛitam* un simple adjectif se rapportant à *tripâd*, et, en effet, il semble bien que ce substantif collectif, en dépit de sa forme (on aurait attendu *tripâd*), ne peut être que neutre. Il se pourrait aussi qu'on eût dit du Purusha, cette offrande mystique, que ses trois pieds célestes sont l'*amṛita*, c'est-à-dire le breuvage d'im-

[1] Je verrais volontiers dans le second la locution avec *â sthâ* du vers III, 38, 4, et il n'est peut-être pas impossible en effet d'entendre un passage où Indra reçoit la qualification mystique de « quatrième Âditya », dans ce sens : « L'invocation est ta force : et cette force prend une nature immortelle dans le ciel. »

mortalité, le Soma divin, l'offrande par excellence.

Quoi qu'il en soit, le sens de « monde de l'immortalité ou des dieux » est à rayer du dictionnaire.

Il en est de même de celui d'« ensemble des immortels ». Au vers I, 35, 2, *amṛitam* n'est pas plus un collectif neutre que *mártyam* auquel il est opposé; le poète a dit simplement, par une figure commune à toutes les langues, « l'immortel » au singulier, pour « les immortels » au pluriel. On pourrait appliquer la même interprétation aux vers I, 13, 5 et 170, 4, si pour le premier passage, emprunté à un hymne Āpra, la comparaison des vers I, 142, 4 et X, 70, 4[1], et pour le second, le contexte de l'hymne entier, ne suggérait l'identification de l'« immortel » à Indra. Aux vers III, 25, 2; 34, 2; VIII, 31, 9, le datif *amṛitāya* peut être également, soit un singulier pour un pluriel, soit la désignation d'un dieu particulier, d'Indra au vers II, 34, 2. Enfin il pourrait aussi à la rigueur signifier « pour l'immortalité », comme aux vers I, 91, 18; X, 53, 10, déjà cités, et dans plusieurs autres où ce sens a été méconnu, IX, 62, 6; 87, 5; 109, 3; X, 122, 5 (cf. IX, 106, 8). Bref, il y a trois moyens pour un de se passer d'un collectif *neutre* désignant « l'ensemble des dieux ».

Le sens de « breuvage d'immortalité » ayant été introduit indûment dans beaucoup de passages[2], il ne sera pas inutile de l'appuyer sur des exemples

[1] Voir pourtant le vers I, 188, 4, où sont nommés les Ādityas.

[2] A ceux qui ont été déjà cités ajoutez X, 139, 6, cf. VII, 96, 1; I, 164, 21, cf. IV, 54, 2; III, 23, 1 et V, 3, 4; VI, 75, 18.

concluants. Il suffirait, à la rigueur, du vers VI, 44, 23, sur la découverte de l'*amṛita* caché, et des vers VI, 37, 3; X, 186, 3, sur l'*amṛita* de Vāyu. On remarquera en outre la locution *amṛitasya cāruṇaḥ*, IX, 70, 2; 4; 108, 4; 110, 4[1].

Il n'est pas impossible que le sens d'« immortalité » se modifie à l'occasion, comme l'admet M. Roth dans le dictionnaire abrégé pour les vers I, 159, 2; VII, 57, 6, en celui de « non-mort, prolongation de la vie »; mais on pourrait supposer la même chose de *amṛitatvá*, par exemple, au vers I, 31, 7.

Signalons en terminant un singulier lapsus de M. Grassmann, répété dans sa traduction, le masculin *amṛitasya* du vers VI, 16, 25, qui qualifie Agni, rapporté au féminin *ûrjas*.

J'avais déjà étudié le mot *amṛita* dans ma *Religion védique*, I, p. 193-198. Mais cette étude était déjà bien ancienne. Je viens de la refaire, sans me reporter à la première, et, vérification faite, je vois que j'arrive, sauf des différences insignifiantes, aux mêmes résultats. L'avenir décidera si cette conformité ne doit s'expliquer que par l'obsession d'une idée fixe.

amṛita-bandhu.

« Fils de l'immortalité », ou tout au moins « qui est de la race de l'immortalité ». Voir le précédent, p. 532-533.

[1] Voir encore III, 1, 14; 26, 7; IX, 74, 4.

ámbara.

De ce que ce mot, employé une seule fois dans le Ṛig-Veda, et qui n'a en sanscrit classique que les deux sens de « ciel » et de « vêtement », semble opposé à *parāvát* « éloignement », VIII, 8, 14, M. Roth et M. Grassmann concluent qu'il signifie « environs ». C'est aller un peu vite. Dans la formule presque identique du vers I, 47, 7, où *ámbara* est remplacé par le nom propre *turváça*, ce nom ne s'oppose pas du tout à *parāvát*. Il ne me paraît donc pas nécessaire de trouver une opposition au vers VIII, 8, 14, et, comme il s'agit de dieux, je m'en tiendrais, au moins provisoirement, au sens de « ciel ».

ambhṛiṇá.

« Humide », selon M. Grassmann. Cette interprétation vaudrait mieux en tout cas que celle de M. Roth : « effrayant ». Mais si *ambhṛiṇá*, comme substantif, désigne une cuve, soit une cuve à Soma, soit le nuage (d'où *vāg āmbhṛiṇī* « la voix du nuage »), il est très possible que ce même mot se rencontre, au vers I, 133, 5, comme nom d'un démon représentant, au moins originairement, le nuage en tant qu'il retient les eaux (cf. *Religion védique*, II, p. 201).

áya.

Il s'agit d'expliquer la seconde moitié du vers X, 116, 9 : *áyā iva pári caranti devā́ yé asmábhyaṃ dhanadā́ udbhidaç ca.* M. Grassmann suppose pour ce

passage unique un mot *áya* « voyageur ». « Les dieux vont çà et là comme des voyageurs. » Cela n'est pas bien intéressant, mais cela ne blesse personne, j'entends aucun de ceux qui croient qu'on peut tout se permettre avec le lexique. M. Ludwig hésite entre une correction *ayā́*, qui donnerait un pronom pouvant rappeler en effet un nom précédemment exprimé, mais demeurant sans contraction devant *iva*, fait dont il n'y a pas, je crois, beaucoup d'exemples dans la saṃhitā, et la traduction « unablæszig » (?) de la leçon du texte. J'ouvre le dictionnaire complet, et je trouve *áya* « dé à jouer ». Or nous voyons ici les dieux distribuant la richesse et vainqueurs, *udbhidas*. Justement, dans un hymne de l'Atharva-Veda, IV, 38, où les dés sont pareillement désignés, au vers 3, par le mot *áya*, la victoire de l'Apsaras qui fait gagner au jeu est également exprimée, au vers 1, par la racine *bhid* avec *úd*. Dans un vers du Ṛig-Veda, VIII, 68, 1, l'épithète *udbhid* est rapprochée de *kṛitnú*, qui paraît désigner principalement le vainqueur au jeu, soit dans le jeu proprement dit, I, 92, 10, soit dans le jeu des batailles (cf. II, 13, 10; VIII, 16, 3, et certains emplois de *kṛitá*). A coup sûr, ce ne sont pas les épithètes qui peuvent nous empêcher, dans notre vers X, 116, 9, de prendre *áya* dans le sens de « dé ». Sera-ce le substantif? Les dieux, qui font gagner des richesses, comparés à des dés? On connaît la comparaison des dieux avec des joueurs (*Religion védique*, II, p. 175 et 238). Soit, dira-t-on; mais la comparaison avec les dés dépasse

les bornes. C'est faire, selon l'expression d'un de mes critiques, la « caricature » du Ṛig-Veda. Ici, je m'efface, et je prie mes contradicteurs de se reporter aux *Additions et corrections* du grand dictionnaire : M. Roth y cite notre passage, sous le mot *áya*, comme un exemple du sens de « dé ». Je ne m'en suis aperçu moi-même qu'au dernier moment, et avec autant d'étonnement que de satisfaction. Mais alors, maître, vous reconnaissez donc qu'il y a bien quelques étrangetés dans le Ṛig-Veda?

áyaḥ-sthūṇa.

Voir *Religion védique*, III, p. 123.

á-yāman.

Employé deux fois seulement, et au locatif, I, 181, 7, et Vâl., 4, 5, dans le premier exemple, opposé à *yắman* : « non en route, à la maison », selon M. Grassmann; « non dans une expédition guerrière », selon M. Roth. La différence des deux interprétations est insignifiante. Il est clair qu'un mot signifiant « marche » ou « voyage » peut à l'occasion désigner une expédition guerrière; mais *yắman* n'a pas ce sens par lui-même, il ne pourrait le prendre qu'occasionnellement, en vertu du contexte, et, dans le fait, ce sens ne s'impose nulle part. Toute la question, dans le cas qui nous occupe, est de savoir s'il désigne la marche des hommes ou celle des dieux; car il se rencontre très souvent dans ce dernier emploi, particulièrement pour désigner la

marche des Maruts ou des Açvins (voir Grassmann, *s. v.*). C'est ainsi que M. Grassmann l'entend par exemple au vers X, 92, 13 : *tád açvinā suhavā yā́mani çrutam.* Il m'est impossible de comprendre pourquoi il aurait un autre sens au vers I, 181, 7, adressé pareillement aux Açvins : *yā́mann áyāmañ chr̥iṇutaṃ hávam me.* Le suppliant des Açvins leur demande de l'écouter, qu'ils soient ou non en voyage. L'une des deux alternatives est supprimée dans le vers Vâl., 4, 5, adressé à Indra : « Qu'il nous fasse ses dons sans faire de voyage. » Rien n'est plus fréquent que l'allusion aux voyages et aux séjours des dieux chez d'autres sacrificateurs qui les retiennent. Cf. plus haut l'article *átathā*. A l'appui de cette interprétation, je citerai les mots *yā́ma-hūti* et *yā́ma-hū́*, signifiant, le premier « invocation au passage », le second « qui se laisse invoquer au passage ». Justement, sur cinq emplois de ces deux mots, deux concernent encore les Açvins, V, 73, 9; VIII, 8, 18; 62, 6, et un, V, 61, 15, les Maruts : ce dernier, *çrótāro yā́mahūtishu*, correspond exactement à la formule *yā́mani çrutam.* M. Roth et M. Grassmann entendent, il est vrai, « appel au moyen de la prière », et « qui se laisse appeler par la prière »; mais c'est là un noúvel exemple de l'incroyable facilité avec laquelle ils multiplient les sens d'un même mot et prennent des sens métaphoriques, réels ou seulement possibles, pour des sens propres. Le sens de « chemin », quoique mal établi pour *yā́man*, n'est pas loin de celui de « voyage », et les mots signifiant « che-

min » désignent assez souvent par figure le sacrifice, chemin qui va de la terre au ciel. Je ne vois pas, quoi qu'en disent M. Roth et M. Grassmann, qu'une pareille interprétation soit nulle part nécessaire pour *yắman;* mais un autre mot, très proche parent de celui-là, *yắma*, doit être entendu ainsi au vers V, 3, 12. Suit-il de là qu'on ait pu dire « appel au moyen d'un *chemin* » pour « appel au moyen d'une *prière* »? Je suis plus disposé que personne à admettre l'incohérence dans les figures védiques; mais ceci serait un pur non-sens. Au contraire « invocation au passage » paraît un sens excellent, et qui concorde avec l'interprétation donnée de *áyāman*.

a-yắs et *a-yắsya*.

Deux énigmes, que je ne prétends pas résoudre, mais dont M. Roth, suivi par M. Grassmann, ne me paraît pas avoir donné non plus la solution par les sens d'« agile » et d'« infatigable ».

La racine *yas*, à laquelle il rapporte nos deux mots, est extrêmement peu usitée dans la langue védique, et elle paraît n'y avoir d'autre sens que « bouillonner, écumer ». Dans la langue classique même, ce n'est guère qu'avec des préfixes, particulièrement avec *ā́*, qu'elle signifie « faire des efforts ». C'est pourtant de ce dernier sens que part M. Roth pour arriver, dans le grand dictionnaire, à celui d'« agile », et dans le dictionnaire abrégé, à celui d'« infatigable », par l'intermédiaire de « qui ne fait pas d'efforts ». L'étymologie soulève donc des difficul-

tés, même pour le sens. Quant à la forme, passons sur la longue : mais comment un mot *a-yâs,* formé de la racine *yas,* aurait-il pu faire à l'occasion deux syllabes de cette longue, ainsi que l'admet M. Grassmann pour résoudre les difficultés métriques des vers I, 167, 4, et VI, 66, 5?

Laissons là les interprétations étymologiques, et étudions l'emploi du second mot. C'est le seul qui se rencontre ailleurs que dans les hymnes, et il est alors le nom d'un ṛishi de la famille des Aṅgiras. M. Roth a remarqué qu'il peut s'expliquer également comme un nom d'Aṅgiras dans deux des six passages du Ṛig-Veda où il figure, aux vers X, 67, 1; 108, 8. C'était trop peu dire. Dans l'hymne I, 62, où il se rencontre au vers 7, les Aṅgiras jouent un rôle aussi important que dans les hymnes X, 67 et 108, et un quatrième passage, X, 138, 4, appartient à un hymne dont le début mentionne également d'anciens prêtres, compagnons des exploits d'Indra, qui ressemblent fort aux Aṅgiras. Quatre exemples sur six : voilà des coïncidences bien étranges, si elles sont fortuites. Il est vrai que, dans tel de ces passages, le mot peut paraître désigner Indra, comme il le désigne certainement au vers VIII, 51, 2, comme il désigne Soma au vers IX, 44, 1, et j'ai moi-même supposé (*Religion védique,* II, p. 292, note 2) qu'il désignait Bṛihaspati au vers X, 67, 1. Mais Bṛihaspati n'est-il pas constamment appelé *āṅgirasá* (Grassmann, *s. v.*)? Indra, I, 100, 4; 130, 3, et Soma, IX, 107, 6, ne reçoivent-ils pas le nom d'*áṅgiras-*

tama? Il semble donc possible que *ayā́sya* ne soit, dans tous ses emplois védiques, qu'une sorte de synonyme d'*áṅgiras* ou d'*āṅgirasá*, attribué tour à tour à différents personnages divins.

Mais alors *ayā́s* ne serait-il pas lui-même un nom propre, qui aurait donné le dérivé patronymique *ayā́sya*, comme *áṅgiras* a donné *āṅgirasá?* Cette hypothèse n'est peut-être pas non plus inadmissible. Sur seize emplois, le mot *ayā́s* est appliqué neuf fois aux Maruts, une fois peut-être à leur mère, VI, 66, 5, deux fois à des taureaux qui pourraient bien être encore les Maruts, IX, 41, 1 et I, 154, 6, deux fois aux flammes d'Agni, III, 18, 2; IV, 6, 10, la seconde fois avec comparaison de ces flammes aux Maruts. Restent deux passages, qui n'en font qu'un puisqu'ils se rencontrent dans deux vers successifs d'un même hymne, IX, 89, 3 et 4; le mot y est appliqué à Soma, qui reçoit également, ainsi qu'Agni, un autre nom des Maruts, Rudra. D'une façon générale, il faut reconnaître que beaucoup de noms propres védiques ne sont pas exclusivement réservés à un seul personnage ou à un seul groupe de personnages. Celui-ci semblerait être surtout un nom des Maruts, qui sont, avec les Aṅgiras, les sacrificateurs mythiques par excellence, en sorte qu'un dérivé de l'un de leurs noms aurait pu être confondu avec le dérivé d'*áṅgiras*, *āṅgirasá*. Je ne trouve rien de mieux à dire sur cette question très obscure.

á-yukta.

Le sens d'« inattentif, sans piété » ne se rencontre pas dans le Ṛig-Veda. Au vers V, 33, 3, il s'agit des chevaux d'Indra qui ne sont pas attelés tant que la prière n'est pas faite. Mon interprétation est conforme à celle de M. Ludwig : c'est d'ailleurs une image banale.

á-yudhvin.

Le prétendu nominatif *áyudhvī* est, en réalité, un gérondif, dont l'orthographe exacte serait *áyuddhvī*. M. Roth a corrigé dans le dictionnaire abrégé sa première analyse, qu'avait acceptée M. Grassmann.

a-yoddhṛí.

D'après le contexte (*iva*), I, 32, 6, non pas « mauvais combattant », selon la première interprétation de M. Roth, acceptée par M. Grassmann, mais, selon la correction de M. Roth dans le dictionnaire abrégé, « invincible » ou, plus exactement, « qui ne trouve pas de combattant (osant se mesurer avec lui) ».

áyo-hata.

Voir *Religion védique*, II, p. 86.

ar.

Cette racine a deux sens principaux, « se mettre en mouvement », et « être adapté, agencé ».

Ils appartiennent tous les deux au thème d'aoriste

āra, *ara*, tant à l'actif qu'au moyen. Le premier se rencontre, par exemple, modifié par le préfixe *úd* en celui de « s'élever, sortir », au vers IV, 58, 1 (actif), et au vers X, 73, 2 (moyen). Le second se rencontre, changé par le préfixe *nis* en celui d'« être séparé, privé de », au vers VII, 56, 21 (actif), et, au contraire, renforcé par le préfixe *sám*, au vers IV, 19, 9 (moyen). Le thème d'aoriste *ār*, *ar*, et le thème du parfait donneraient lieu aux mêmes observations.

Le thème de causal *arpaya* a aussi les deux sens correspondants, « mettre en mouvement », par exemple au vers I, 113, 4 (avec le préfixe *prá*), et « adapter, agencer », par exemple au vers I, 164, 48.

En dehors du causal, les sens actifs de « lancer » ou d'« agencer » n'appartiennent qu'aux thèmes de présent *iyar*, *ṛiṇo*, et *ṛiṇva*, et ils n'appartiennent pas indifféremment à ces trois thèmes.

Le premier du moins n'a que le sens de « mettre en mouvement » avec le sens neutre correspondant de « se mettre en mouvement » (par exemple, aux vers IV, 45, 1; VII, 68, 3 et I, 165, 4, opposé à IV, 17, 12), et diverses nuances de ces deux sens dont M. Grassmann compte jusqu'à neuf[1].

[1] Ce qui est ainsi lancé le plus souvent, c'est l'hymne, la parole sacrée, I, 116, 1, comparée à un navire que fait avancer le rameur, IX, 95, 2; II, 42, 1. Ou bien ce sont les présents des dieux, que ceux-ci envoient aux hommes en les poussant comme les nuages, VI, 44, 12. Indra lance aussi c'est-à-dire déploie sa propre force, IV, 17, 12, cf. X, 75, 3, comme Soma fait jaillir son propre flot,

Le thème *riṇva* a au contraire les deux sens principaux de la racine *ar*, soit actifs, soit neutres. On dit *dhūmám riṇván*, VII, 2, 1, comme *íyarti dhūmám*, X, 45, 7, du feu qui élève sa fumée, et aussi, au neutre, *dhūmá riṇvati*, VI, 2, 6. Mais, d'autre part, le même thème exprime, avec le suffixe *sám*, la fabrication d'un char, III, 2, 1, proprement l'« agencement », l'union de ses parties, et, inversement, avec les préfixes *ví* et *ápa*, l'« ouverture », le « *désagencement* » des portes, I, 128, 6; IX, 10, 2. Le thème *riṇva* n'étant qu'un développement de la forme faible du thème *riṇo*, les deux sens peuvent être, *a priori*, attribués également à celui-ci : cependant, il ne me semble pas établi qu'il ait effectivement, dans aucun des passages du Ṛig-Veda où il se rencontre, un sens autre que celui d'« agencer », plus ou moins modifié par les divers préfixes auxquels il est joint.

En effet, au vers V, 74, 5, la forme *á riṇve* peut s'entendre en ce sens que le protégé des Açvins, rajeuni par eux, « fixe sur lui-même le désir de la femme ». Le vers VII, 8, 3, est obscur; mais si *svadhá* n'a, comme je le crois, d'autre signification que celle de « nature, essence », il me semble que le seul sens possible de *kám u svadhám riṇavaḥ* est, malgré l'emploi de l'actif, « quelle nature t'es-tu

IX, 88, 5. Avec le préfixe *úd*, le présent *iyarti* exprime, au neutre, le lever de la lumière (représentée par Soma), IX, 68, 9, cf. IV, 1, 17; V, 52, 6; VII, 34, 7, et activement l'opération du soleil qui, avec son rayon, fait lever le monde, X, 37, 4, cf. 140, 2, ou encore celle de Soma qui, avec les vents, soulève la mer, IX, 84, 4.

adaptée? quelle forme as-tu prise?». Au vers I, 35, 9, *abhi riṇoti* a peut-être un sens analogue à celui de *â riṇoti*, VIII, 24, 6; il signifierait «emplit» ou plutôt «couvre» le ciel d'une vapeur noire, cf. I, 164, 14: Savitar est le dieu de la nuit aussi bien que du jour. L'expression *riṇór apáḥ* ne se rencontre que trois fois : dans une formule répétée deux fois, I, 174, 9, et VI, 20, 12, où il est question de l'heureuse traversée des eaux par Turvaça et Yadu, grâce au secours d'Indra, et la troisième fois, I, 174, 2, précisément dans l'un des deux hymnes où se rencontre cette formule. Ne serait-il pas plus naturel de la traduire «tu as fixé c'est-à-dire arrêté les eaux» que «tu as fait couler les eaux»? Au vers V, 31, 8, une autre formule du même mythe porte : «tu as apaisé, *áramayas*, les eaux». Ce n'est pas tout. Dans un autre passage où il est question de «traverser les inimitiés», I, 138, 2, nous retrouvons notre thème *riṇo* avec les «inimitiés» comme régime, et il est bien tentant, au lieu d'y introduire le sens de «blesser» les ennemis, d'entendre simplement que le dieu les «arrête». Ajoutons aussi qu'au vers I, 61, 11, où Indra fait pareillement un gué pour l'un de ses protégés, Turvîti, nous trouvons l'expression *ranta sindhavaḥ*, que M. Roth a proposé (*Zeitschrift* de Kuhn, XX) de traduire «les rivières se sont apaisées», en cherchant dans *ranta* une syncope de *ramanta*; la forme pourrait, d'après les observations qui précèdent, tirer le même sens de la racine *ar*, et rien n'empêcherait d'étendre ce sens aux formes *rante*,

ranta des vers VII, 36, 3; 39, 3, que M. Roth expliquait (*ibid.*) par la même syncope.

Quoi qu'il en soit, le sens d'« agencer » n'appartient pas au thème de présent *iyar* (non plus qu'à l'intensif *al-ar*), et, en dehors du présent et du causal, les formes de la racine *ar* paraissent n'avoir que le sens neutre. J'ai cru utile de constater ces faits, qui ont été négligés par M. Roth et par M. Grassmann.

araṃ-kṛit, áraṃ kṛiti.

Dans ces mots, comme dans les locutions composées des formes personnelles de la racine *kar* avec l'adverbe *áram*, je crois qu'à l'idée de « préparer » le sacrifice, ou de « servir » un dieu, s'ajoute, conformément au sens reconnu de *áram* dans ses autres emplois, l'idée d'accomplir ces actes « d'une façon suffisante » ou « comme il convient », en un mot de façon à satisfaire le dieu. On comparera en particulier les vers VII, 29, 3, et X, 63, 6, avec I, 70, 6.

áraṇya.

Sans contester l'étymologie qui rattache ce mot à *áraṇa*, je lui donnerais déjà dans le Ṛig-Veda son sens ordinaire de « bois, forêt », qui me paraît nécessaire au vers I, 163, 11 : voir *Religion védique*, I, p. 272.

aratni.

Le sens de « coin » a été imaginé pour expliquer un seul passage, X, 160, 4, où se trouverait en outre

une combinaison unique de la racine *dhā* avec le préfixe *nis*. On peut juger par là du degré de vraisemblance de l'hypothèse. Pour le vers VIII, 69, 8, M. Grassmann admettait dans son lexique le sens connu de « coudée » : il y substitue dans sa traduction celui de « barrière ». Rien n'est plus commode que ce système d'interprétation. Or il s'agit bien, en effet, dans ce dernier passage, d'un obstacle à écarter pour atteindre un but : mais ce n'est pas une raison pour admettre qu'un mot signifiant « coudée » prenne ainsi tout à coup le sens de « barrière ». Le mot de l'énigme me paraît être donné par le vers XIX, 57, 6 de l'Atharva-Veda, sorte d'incantation par laquelle on éloigne le mal en l'excluant d'un espace limité à neuf coudées. Les coudées dont il est question au vers VIII, 69, 8, suggèrent pareillement l'idée de quelque cercle magique dans lequel s'enfermait l'ennemi, et qu'Indra a rompu. Dès lors il semble tout indiqué de chercher dans le même ordre d'idées l'explication du vers X, 160, 4, où Indra tire vengeance du riche qui lui refuse le sacrifice de Soma : *nir aratnaú maghávā táṃ dadhāti* devient clair si l'on réunit les deux premiers mots en un composé en supprimant l'un des deux accents; *nir-aratni* ou *nir-aratni* (Whitney, § 1310) sera l'espace situé « hors des coudées », hors du cercle où l'impie se croit invulnérable; Indra l'y place, c'est-à-dire en somme le tire hors de son abri pour le frapper.

Quant à la correction qui substitue *aratnaú* à *ara-*

taú au vers V, 2, 1, elle ne me paraît donner rien de bon. J'ai donné une explication de ce passage sans aucune correction dans ma *Religion védique*, II, p. 87. L'objection tirée de la métrique paraîtra assez faible si l'on remarque que le deuxième pāda du vers 7 du même hymne présente la même irrégularité.

á-radhra.

Je suis ici avec M. Grassmann contre M. Roth : *radhrá* me paraît signifier, non pas « pieux » ou « obéissant », mais « abattu » (le vers II, 12, 6, en particulier, semble décisif); le sens de *á-radhra* sera donc, non pas « désobéissant », qui lui conviendrait du reste très mal dans ses deux seuls emplois, VI, 18, 4 et 62, 3, mais « qui ne se relâche pas, infatigable ». Dans le second passage, cette épithète est donnée au voyage des Açvins : mais les chemins des dieux ne sont-ils pas, au vers VII, 76, 2, appelés infatigables (voir plus haut *ámardhat*)? L'épithète qui conviendrait aux voyageurs est, par hypallage, transportée au voyage ou au chemin.

1. *ará-mati.*

Selon M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, serait adjectif aux vers X, 92, 4 et 5 : cette hypothèse paraît d'autant plus étrange que le nom de la déesse Aramati est précisément accompagné, dans ce passage, de ses épithètes ordinaires, *mahí*, V, 43, 6; VII, 36, 8, et *pánīyasī*, X, 64, 15. Dans le

grand dictionnaire, le même emploi était attribué au vers VIII, 31, 12, sans grand profit, même pour la commodité de l'explication; il y a là une énumération de personnages divins comme au vers X, 92, 4. Quant au sens étymologique du nom d'Aramati, il paraît être « prière convenable, parfaite »; cf. par exemple, II, 5, 7.

2. *a-rámati.*

« Qui ne se repose pas. » A supprimer. M. Roth cite sous ce chef dans le dictionnaire abrégé le vers VIII, 31, 12, dont il a été déjà question dans l'article précédent, et le vers II, 38, 4, pour lequel il y a accord entre lui et M. Grassmann. Mais rien n'oblige à y faire de *arámati* une épithète de Savitar : j'ai déjà protesté contre ce dédoublement du mot *arámati* dans la *Revue critique*, 18 décembre 1875, p. 387.

áram-ish.

A supprimer. La correction *áramishe* pour *áram ishe*, VIII, 46, 17, ne tient pas compte de l'accentuation du verbe suivant, *stávāmahe*, et de plus, elle crée un mot, non seulement inconnu, mais qui ne rappelle aucun emploi analogue des éléments dont on le compose. Dans ces conditions, je juge plus prudent de m'en tenir au texte. La racine *ish* a pu y être employée dans le même sens qu'au vers VIII, 44, 27, par exemple, pour exprimer l'élan du chantre vers les dieux : *vas* serait un datif. On obtient ainsi

une antithèse entre *áram ishe* et *araṃgamāya*, cf. VIII, 81, 26 et 27.

aráru.

L'étymologie que je préfère est celle qui rattache ce mot à la racine *rā* « donner » (*a-ráru*, cf. *yayu-*, et pour l'accent, *a-mitra, a-vīra*) : il n'y a pas de désignation plus commune des ennemis, les démons compris, que celle qui en fait des « avares ». Cf. *á-rarivas.*

á-rāti.

Il semble incontestable que ce mot, signifiant proprement « avarice, absence de libéralité », désigne quelquefois dans le Ṛig-Veda, par exemple au vers V, 2, 6, comme il désigne certainement dans l'Atharva-Veda, l'avarice personnifiée en un démon. Mais le nombre des passages où ce sens, ou plus généralement celui d'« ennemi », paraît s'imposer, est assez restreint. Au vers II, 23, 5, par exemple, *árātayas* placé entre les abstraits *áṃhas, duritám*, et le concret *dvayāvinas*, peut s'interpréter comme les premiers aussi bien que comme le dernier. Quant au sens abstrait de « mal, souffrance » que M. Grassmann ajoute à celui de « malveillance », proprement « avarice », et qu'admet aussi M. Roth, je ne vois pas l'ombre d'une raison pour l'introduire aux vers II, 35, 6; V, 53, 14. Au vers IX, 79, 3, M. Grassmann, dans sa traduction, n'a pas remarqué que *arir hi sháḥ, vṛiko hi sháḥ*, sont des parenthèses, cf. VI, 51, 14, que la phrase présente une forte ellipse

« garde-nous de ». et que la formule a pour objet d'écarter à la fois la malveillance du dieu et celle des hommes, cf. II, 7, 2. Les citations des vers VIII, 48, 3 et X, 34, 14, ne s'expliquent que par des *lapsus* que M. Grassmann a réparés dans sa traduction (pour le premier, il se contredit dans le lexique même). Reste le vers IV, 4, 4 : *yó no árātiṃ samidhāna cakré :* mais l'emploi du moyen n'indique-t-il pas précisément que l'*árāti* est chez l'ennemi, et non chez sa victime, que c'est la « malveillance » et non la « douleur »?

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 4 AVRIL 1884.

La séance est ouverte à huit heures par M. Barbier de Meynard, vice-président, en l'absence de M. Ad. Regnier, président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Gazala (Suleïmân), rue du Cherche-Midi, 24, présenté par MM. Guyard et Barbier de Meynard;

MM. Dieulafoy, ingénieur en chef, présenté par MM. J. Darmesteter et Barbier de Meynard;

Preux, chargé d'un cours préparatoire à l'École des langues orientales, présenté par MM. Hartwig Derenbourg et Barbier de Meynard;

le comte Henri de Castries, capitaine attaché à l'État-Major général du Ministère de la guerre, place du Palais-Bourbon, 6, présenté par MM. Garrez et Clermont-Ganneau.

La parole est donnée à M. Rubens Duval pour une communication sur l'expression biblique *khatôn damîm* qu'il propose d'expliquer par « circoncision ».

M. H. Pognon communique trois inscriptions palmyréniennes inédites.

M. Halévy expose une nouvelle théorie de l'origine babylonienne de l'écriture perse. Il donne ensuite une étymologie nouvelle du mot hébreu *sanverîm* « cécité ».

Ces communications seront annexées au procès-verbal.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, tome III, n°s 10-11; tome IV, n° 1.

Par la direction. *Polybiblion*, revue bibliographique universelle, partie littéraire, 2e série, tome XIX, 3e livraison; partie technique, 2e série, tome X, 3e livr.

— *Revue de l'extrême Orient*, t. II, n° 3.

Par la Société. *Société de géographie. Compte rendu des séances de la commission centrale*, 1884, n°s 6 et 7.

Par la direction. *The Indian Antiquary*, volume XIII, mars et avril 1884.

— *The American Journal of Philology*, déc. 1883.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society*, janvier, février et mars 1884.

Par la Société. *The Journal of the Royal Asiatic Society*, janvier 1884.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, février 1884, imprimé à Yokohama, imprimerie de l'« Écho du Japon ».

Par l'auteur. *The Dinkard*, by Peshotun deestoor Behramjee Sunjana, vol. IV. Bombay, 1883. In-8°.

— *Vocabulaire français-maya*, par le comte de Charencey. 1884.

Par le Gouvernement des Indes orientales. *List of publications and maps relating to forest administration in India.* Calcutta, 1884.

SÉANCE DU 9 MAI 1884.

La seance est ouverte à huit heures par M. Barbier de Meynard, vice-président, en l'absence de M. Ad. Regnier, président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. Socin, professeur à l'Université de Tübingen, présenté par MM. Schefer et Barbier de Meynard.

M. Rubens Duval fait une communication sur deux docteurs de la tradition monophysite syriaque; cette communication sera annexée au procès-verbal.

M. J. Halevy entretient le conseil des inscriptions nabatéennes découvertes et données par M. Doughty à l'Institut de France. A l'interpretation qu'en a déjà présentée M. Renan dans son cours du Collège de France, M. J. Halévy ajoute quelques conjectures, notamment à propos des mots נת et שלף, qu'il considère comme des termes juridiques. M. Clermont-Ganneau annonce qu'il a retrouvé dans le *Mo'arrab* de Djawâliqi, parmi les mots arabisés, le terme *kafr*, qui désigne un tombeau dans ces inscriptions. Enfin M. R. Duval conteste les conjectures de M. Halevy relative-

ment à l'emploi des mots *man* et *man dî,* et propose de rattacher *dî* au groupe suivant לא et de faire de *dîlâ* un pronom relatif.

M. J. Darmesteter lit un travail sur les Zendîks, travail qui sera inséré à la suite du procès-verbal.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la rédaction. *Journal des Savants,* mars et avril 1884. Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-4°.

Par le Ministère. *Revue des travaux scientifiques,* t. IV, n° 2. Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-8°.

Par la Société. *Revue africaine,* n° 157. Alger, A. Jourdan, 1883. In-8°.

Par la revue. *Polybiblion,* revue bibliographique universelle, partie littéraire, t. XVIII, 4e livr.; partie technique, t. X, 4e livr. Paris, aux bureaux de la revue, 1884. In-8°.

Par les auteurs. *Mission scientifique en Tunisie* (1882) par O. Houdas et R. Basset, 2e partie. Alger, Fontana et Ce, 1884. In-4°.

Par l'auteur. *Minhâdj aṭ Ṭâlibîn, le guide des zélés croyants,* texte arabe, publié par Van den Berg, vol. II. Batavia, imprimerie du Gouvernement (hollandais), 1883. In-4°.

Par la Société. *Le Globe,* organe de la Société de géographie de Genève, t. XXIII, Bulletin n° 1, oct. 1883, janv. 1884. Genève, Burkhardt, 1884. In-8°.

— *Actes de la Société philologique,* t. XIII, décembre 1883. Alençon, E. Renaut de Broise, 1883. In-8°.

Par l'éditeur. *Johns Hopkins university studies;* second series, I-II : *Methods of historical study,* by Herbert B. Adams; III : *The past and the present of political economy,* by Richard T. Ely; Baltimore, Murray, january and february, march 1884.

Par la Société. *Société de géographie. Compte rendu des séances de la commission centrale,* 1884, nos 8 et 9. In-8°.

Par M. Guyard. *Bulletin de la Société Franklin. Journal des Bibliothèques populaires*, févr. 1884. Paris, aux bureaux de la Société Franklin. In-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society and monthly record of Geography*, avril 1884. Londres. In-8°.

Par l'auteur. *Catalogue and Handbook of the archaeological collections in the Indiam Museum*, by John Anderson. Part II : Gupta and Inscription galleries. Calcutta, 1883. In-8°.

— *Katekismu l'ede Yoruba*, traduit du catéchisme de Cambrai (en langue nago) par le R. P. Baudin. Paris, Poussielgue frères, 1884. In-12.

Par M. Clermont-Ganneau. *Journal officiel*, nos 67 et 110 contenant une *Revue orientale* et le compte rendu des séances de la Société asiatique du 8 février et du 14 mars 1884.

Par l'auteur. *L'Inde à l'Exposition internationale de Calcutta*, par M. Foëx, février 1884. In-8°.

Par l'éditeur. *Catalogue d'une précieuse collection de manuscrits persans et d'ouvrages recueillis en Perse*, provenant de la bibliothèque de M. le comte de Gobineau, Paris, E. Leroux, 1884. In-4°.

Par l'auteur. *Vanskiya nadpisi i znatchénié yikh dla istoriy perednéi Azii* (inscriptions vanniques et leur importance pour l'histoire de l'Asie antérieure), par K. Patkanof. In-8°.

— *Materialui dla Armyanskova slovarya* (Matériaux pour un dictionnaire arménien), 2e livraison, par K. P. Patkanof. Saint-Pétersbourg, à l'imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1884. In-8°.

— Patkanof, *textes historiques arméniens relatifs aux XVIe et XVIIe siècles*. Saint-Pétersbourg, 1884.

— Patkanof, *Jarouthiun Vardapeti Alamdareanz*, Saint-Petersbourg, 1884. In-8°.

ANNEXE N° 1 AU PROCÈS-VERBAL.

M. Pognon fait une communication relative à trois textes funéraires provenant de Palmyre ou des environs.

N° 1. Bloc de pierre, brisé, portant l'inscription :

Hélas ! Elahcha le grand (ou l'aîné), fils de Moqimou Gbira (fils d')Elahcha Saedi.

N° 2. Bloc de pierre, brisé, le commencement des lignes manque; inscription :

.....femme de Moqimou.....fils d'Elahcha..... fils de Moqimou Saedi.

M. Pognon ignore l'endroit précis où ont été trouvées ces inscriptions et ne les connaît que par une photographie qui lui a été donnée à Beyrouth. Elles doivent provenir d'une même localité : peut-être même d'un tombeau de famille.

N° 3. Buste et tête de femme vue de face, à sa gauche un enfant ; entre l'enfant et la femme :

Same, fille de Moqimou, helas !

A droite de la femme :

Cette inscription est gravee de haut en bas, et les caractères ressemblent beaucoup a ceux de l'alphabet estranghelo ; malheureusement leur lecture est très douteuse. Le premier caractere de la seconde ligne ne peut être qu'un ע ou un נ : le second un ד ou un ר ; le troisieme un ע ou un נ suivi d'un ס ou d'un ק. Peut-être le second et le troisième caractère n'en forment-ils qu'un, qui serait alors un ש. Malheureusement aucune de ces combinaisons ne donne de nom propre

connu. La fin de la ligne paraît devoir être transcrite כתימאברה. La première ligne doit être lue חס(?)א בר.

Ce texte, que M. Pognon croit être écrit dans l'alphabet cursif de Palmyre, a été copié par lui à Baalbek; la pierre avait été apportée de Palmyre.

ANNEXE N° 2 AU PROCÈS-VERBAL.

NOTICE

SUR

DEUX DOCTEURS DE LA TRADITION MONOPHYSITE SYRIAQUE.

M. G. Hoffmann a publié dans le premier volume de la *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, p. 159, un passage du lexique de Bar-Bahlul qui fait connaître les noms des deux docteurs désignés à la marge de certains manuscrits de la Massore syriaque par ܠ et ܨ. Ce passage, qui est rapporté exactement d'après le codex Huntingdonianus de la Bodléienne d'Oxford, ainsi que nous l'avons vérifié sur l'original, est conçu en ces termes :

« Santa et Ṭubhânâ étaient deux auteurs connus et célèbres pour la tradition des Testaments dans la ville de Rêšʿainâ. Santa habitait dans un des cloîtres de cet endroit, et l'autre, un certain vieillard (ܣܒܐ) respectable et éprouvé pour sa vertu et l'exactitude de la tradition, s'appelait Ṭubhânâ. C'est pourquoi, partout où il y a à la marge de la page un passage au-dessus duquel est marqué un ܨ, il s'agit de ce que ce vieillard (ܣܒܐ) changeait à la leçon de Ṭubhânâ, attendu que celui-ci donnait une tradition d'une leçon et celui-là donnait une tradition différente. C'est pourquoi nous avons marqué cela, afin de faire connaître cette circonstance. »

D'après ce passage qui se rencontre sous la lettre ܨ du lexique, ces deux docteurs se seraient appelés Santa et Ṭubh-

ânâ; celui-ci aurait précédé Sanṭa, qui aurait seulement ajouté aux gloses marginales de Ṭub^hânâ quelques autres traditions differentes. Il est assez singulier que le nom de vieillard (ܣܒܐ) soit donné une première fois à Ṭub^hânâ et une seconde fois à Sanṭa; il doit y avoir là quelque confusion, comme M. Hoffmann était porté à le croire. Cette hypothèse est confirmée par une autre leçon du passage en question, intercalée dans le même manuscrit vers la fin du *tav*. Voici le texte de cette autre version :

ܬܪܝܢ ܡܠܦ̈ܢܐ ܛܘܒܢܐ ܘܣܒܐ ܗ̄ كاتبين. ܬܪܝܗܘܢ ܗܘܘ ܝܕܝ̈ܥܐ ܘܡܫܒ̈ܚܐ
ܒܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܕܝܬܩ̈ܐ ܒܪܝܫܥܝܢܐ ܚܕ ܛܘܒܢܐ ܣܛܢܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܒܚܕܐ
ܡܢ ܕܝܪ̈ܬܐ ܕܐܬܪܐ. ܘܐܚܪܢܐ ܣܒܐ ܐܝܟ ܡܝܩܪܐ ܘܡܒܩܪܐ ܒܒܘܚܪܢܐ ܘܐܦ
ܒܬܪܝܨܘܬܐ ܕܡܫܠܡܢܘܬܐ ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܟܠ ܐܬܪ ܕܐܝܬ ܒܣܦ̈ܐ ܕܦܬ̈ܓܡܐ ܡܠܬܐ ܕܗܘܬ
ܪܫܝܡ ܥܠܝܗ ܦ̇ ܗܝ ܡܢ ܕܡܫܚܠܦ ܗܘܐ ܗܘ ܣܒܐ ܠܗ̇ ܗܘ ܛܘܒܢܐ
ܐܝܬܘܗܝ. ܕܗܘ *sic* ܗܘ ܡܫܠܡ ܗܘܐ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܚܕܐ ܘܗܢܐ ܗܘܐ ܗܘ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܐܚܪܬܐ.
ܘܡܛܠܗܢܐ ܪܫܡܢ ܗܕܐ ܠܡܘܕܥܘ ܗܝ ܥܠܬܐ܀

« *Les deux docteurs Ṭub^hânâ et Sâb^hâ*. C'étaient deux auteurs connus et célèbres pour la tradition des Testaments à Rês'ainâ : l'un, Ṭub^hânâ Saṭânâ, qui était dans l'un des monastères de cet endroit; l'autre, un certain Sâb^hâ, respectable et éprouvé pour sa vertu et l'exactitude de la tradition. C'est pourquoi, partout où il y a à la marge des pages un passage au-dessus duquel est marqué un ܦ, il s'agit de ce que ce Sâb^hâ changeait à la leçon de Ṭub^hânâ; attendu que celui-ci donnait une tradition d'une leçon et celui-là donnait une tradition différente. C'est pourquoi nous avons marqué cela, pour faire connaître cette circonstance. »

On voit que ces deux passages appartiennent à la même source. Il est même possible que le dernier n'ait été ajouté que pour rectifier l'erreur qui s'était glissée dans le premier. Les noms des deux savants moines étaient donc Ṭub^hânâ Sanṭa (ou Saṭânâ, comme porte la deuxième version) et Sâb^hâ,

noms qui du reste nous étaient déjà connus par les manuscrits, voir W. Wright, *Catal. of syriac man. in the British Mus.*, p. 109, c. 2. On peut même affirmer que ce Sâbʰâ est le même que le diacre Sâbʰâ de Rêšʿainâ, réputé pour l'exactitude de ses copies de la Bible, dans lesquelles il n'empâtait même pas un *tav*, et dont le *British Museum* possède deux exemplaires, l'un daté de l'année 724 et l'autre de l'année 726. (W. Wright, *Catal.*, p. 9, c. 1, et p. 25, c. 1.)

Rubens Duval.

Post-scriptum. Le second des passages rapportés ci-dessus appartient en propre au Codex Hunt. d'Oxford. Il ne se trouve pas dans les deux manuscrits de M. Socin que celui-ci, avec sa libéralité bien connue, a mis à notre disposition pour l'édition que nous préparons du lexique de Bar-Bahul. Il est également étranger au Codex Marsh d'Oxford et aux manuscrits de Cambridge, de Florence et de Rome, ainsi qu'ont bien voulu le vérifier, à notre prière, MM. Payne-Smith, W. Wright, Lasinio et Guidi, au bienveillant empressement desquels nous sommes heureux de rendre hommage.

R. D.

ANNEXE N° 3 AU PROCÈS-VERBAL.

ZENDÎK.

Zendîk زنديك est, dans l'Orient musulman, le nom des hérétiques, en particulier des dualistes et des Manichéens.

Les Arabes rattachent ce nom au mot *zend* زند. Un passage classique de Masoudi en fait l'histoire. C'est du vivant de Manès que le mot aurait été créé. Zoroastre avait apporté aux Perses le livre *Bestah* (l'Avesta), rédigé dans leur ancienne langue; « il en donna un commentaire qui est le *Zend*, et il ajouta ensuite à ce commentaire une glose qu'il nomma

Bazend (Pâzend). Ainsi, le Zend contenait l'explication du premier livre révélé. Plus tard, tous ceux qui dans cette religion s'écartèrent du Bestah ou livre révélé, pour se conformer au Zend, c'est-à-dire au commentaire, furent appelés *Zendi*, du nom de ce commentaire; ce qui signifiait qu'ils s'éloignaient de la lettre même du texte révélé pour adopter le sens du commentaire par opposition avec le texte. Les Arabes, à leur tour, prirent ce terme aux Persans et le déclinèrent sous la forme *zendîk*. Le mot zendik désigna alors les dualistes et tous ceux qui professaient la croyance en l'éternité du monde et niaient la création[1]. »

Il y a dans ce texte deux données : un fait historique et une étymologie. Le fait historique est que les Arabes ont emprunté le mot aux Persans. Le fait est exact, car les Parsis connaissent également le mot *zendîk;* et il n'est pas emprunté aux Arabes, car il paraît dans un texte ancien, le Minokhired, probablement antérieur à la conquête arabe. Dans une énumération des trente plus grands péchés, le Minokhired cite en seizième ligne le péché de *zañdîkî,* que les gloses sanscrites et persanes définissent comme l'hérésie de ceux qui croient que du bien[2] vient d'Ahriman et des démons[3] et qui leur en demandent[4].

L'étymologie, qui, si elle était exacte, aurait une valeur historique considérable, par les lumières qu'elle donnerait sur la filiation des hérésies persanes et leur méthode de formation, ou au moins de discussion, me semble malheureusement contredite par les faits. Il est bien exact que l'on distingue l'Avesta du Zend, l'Avesta étant le texte sacré, le Zend étant le commentaire de ce texte, l'explication traditionnelle, non moins sacrée que l'Avesta et inspirée comme lui : c'est ce Zend qui a fourni la base des commentaires pehlvis de l'Avesta que nous possédons encore. Dans la tradition parsie telle que

[1] Masoudi, II, 167, trad. Barbier de Meynard.

[2] Non pas « le bien ».

[3] Aharmanât devebhyaça çubham manyate.

[4] از اهریمن ودیوان نیکی داند وبخواهد.

nous la connaissons, Avesta et Zend se complètent, sans s'opposer l'un à l'autre. Ils auraient pu le faire, il est vrai, sous la main d'hérétiques habiles : on sait ce que le Coran a donné sous la main des Ismaéliens ou des Soufis. Mais en fait il n'y a rien de commun primitivement entre les *Zendîks* et le *Zend;* car il se trouve que les *Zendîks* sont déja mentionnés et flètris dans un passage même de l'Avesta ; ils y sont cités sous le nom de *Zañda,* forme incompatible avec la tradition de Masoudi, car *zend* au sens de « commentaire » vient de *zañti.* Ce passage est une malédiction contre la *zañda* et le *yâtumat :* « Nous envoyons la prière Ahuna Vairya entre le ciel et la terre . . . pour lutter contre la *zañda* et contre le sorcier[1] et pour les détruire » (hamistayaêca nizhberetayaêca *zandãmca yâtumatemca*[2]). Le pehlvi traduit *zañdãm* par *zand* et ajoute la glose : « *Zand pagtâmbar î yâtûkân upun zand yâtûkîh shâyat kartan :* Zand est le prophète des sorciers et par le moyen du Zand on peut faire la sorcellerie. » On serait tenté, au lieu de *pagtâmbar î yâtûkân,* « le prophète des sorciers », de lire *pagtâmbarî yâtûkân* (orthographe à la persane pour *pagtâmbarîh î yâtûkân*), *Zand* étant, non « le prophète », mais « la loi des sorciers », ce qui concorde et avec le genre du substantif, qui, étant féminin, ne peut désigner un nom d'homme, et avec le sens de la seconde partie de la glose, qui présente le *zand* comme l'instrument de la sorcellerie.

Le Zand étant la loi du sorcier, du *yâtumat,* le *zendîk* n'est autre que le sorcier même, et l'on comprend à présent la définition parsie qui fait du *zendîk* l'hérétique qui croit que du bien peut venir d'Ahriman et des Dévas et qui leur en demande. Il suit de là que le *zendîk* n'est point primitivement l'homme de la *zañti,* l'homme de la glose, mais l'homme de la *zañda,* l'homme de la magie. Ce sont probablement les Arabes qui ont imaginé le rapprochement avec le *Zend* commentaire, rapprochement naturel pour les Arabes, qui avaient vu tant

[1] Yasna LXI, 3 (Westergaard, LX, 11, éd. Spiegel).

[2] Variante de Westergaard, lecture de Spiegel. L'accusatif *zañdãm* veut un accusatif *yâtumatem.*

d'hérésies sortir chez eux des interprétations des écoles et des traditions mises à la torture, mais dont il n'y a pas trace chez les Parsis.

James Darmesteter.

PUBLICATIONS NOUVELLES.

Die Çufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII.) Jahrhunderte, von F. Wüstenfeld. Göttingen, Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1884. In-4°, 148 pages, 5 tableaux généalogiques.

M. Wüstenfeld nous donne ici une fort intéressante biographie de savants docteurs Soûfis appartenant à la même famille, d'origine 'alide, et voués à l'enseignement public ou privé dans les principales villes de l'Arabie méridionale. Le traducteur a tiré les 218 notices dont se compose ce volume de la *Kholâṣa* d'Al-Moḥibbi. Il termine l'ouvrage par une liste des noms de lieux cités. Nous profiterons de cette occasion pour rappeler que M. Wüstenfeld a décrit la *Kholâṣa* d'Al-Moḥibbi dans une monographie très utile publiée par lui en 1882 sous le titre de *Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*. Ces trois travaux d'un vétéran de l'orientalisme sont extraits des *Mémoires de l'Académie des sciences de Göttingen*.

Annales auctore Abu Djafar Mohammed ibn Djarir At-Tabari. Sectionis secundæ pars tertia, quam edidit I. Guidi. Lugd. Batav. E. Brill, 1884.

The book of Sindibad, from the persian and arabic, with introduction, notes and appendix, by W.-A. Clouston; privately printed, 1884. 1 fort vol. in-8°.

The story of Djewad, a romance by Ali Aziz efendi the Cretan, translated from the turkish, by E.-J.-W. Gibb. Glasgow, Wilson and Mac Cormick, 1884. 1 vol. in-16.

REVUE ORIENTALE.

Le *Journal officiel de la République française* publie depuis le mois d'avril 1883 le compte rendu des séances de la *Société asiatique*, avec l'analyse des communications qui y ont été faites par les orientalistes.

Ce compte rendu, rédigé par M. Clermont-Ganneau. est complété par une revue détaillée des principaux faits et des diverses publications intéressant les études orientales.

Ces articles périodiques paraissent régulièrement, au moins une fois par mois, dans le *Journal officiel*, sous le titre de *Revue orientale*.

Afin de rendre cette *Revue orientale* aussi complète et aussi utile que possible, M. Clermont-Ganneau fait appel au concours des orientalistes de la France et de l'étranger. Leurs communications seront accueillies avec reconnaissance.

Cette *Revue orientale* étant destinée à signaler au grand public aussi bien qu'aux spécialistes les ouvrages nouveaux relatifs à l'Orient, et à les analyser selon leur plus ou moins d'importance, les auteurs et les éditeurs qui désireraient qu'il y fût rendu compte de leurs publications sont priés de vouloir bien les adresser *franco* à M. Clermont-Ganneau, rédacteur du *Journal officiel*, avenue Marceau, 44, Paris.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME III, VIIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE



HUITIÈME SÉRIE

TOME IV

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
A. BARTH, BERGAIGNE, CLERMONT-GANNEAU, J. DARMESTETER, J. DERENBOURG,
FEER, FOUCAUX, GUYARD,
HALÉVY, OPPERT, REGNIER, RENAN, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME IV



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

À L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXXIV

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1884.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 27 JUIN 1884.

La séance est ouverte à 1 heure par M. Adolphe Regnier, président.

Le procès-verbal de la précédente séance générale est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Scherzer, consul de France à Canton, présenté par MM. Barbier de Meynard et Specht.

Gérard Devèze, élève de l'École des hautes études, présenté par MM. Bergaigne et Hauvette-Besnault.

G. Féraud, rue Rovigo, 61, à Alger, présenté par MM. Barbier de Meynard et Basset.

Hélouis, chancelier du consulat général de Beirout, présenté par MM. Schefer et Pavet de Courteille.

M. le Président donne lecture d'un décret autori-

sant la Société asiatique à accepter le legs de 10,000 fr. qui lui a été fait par feu le Dr Sanguinetti.

La parole est donnée à M. Zotenberg, qui lit, au nom de la Commission des censeurs, son rapport sur l'état des finances de la Société. Des remerciements sont votés à MM. les Censeurs et à la Commission des fonds.

M, James Darmesteter lit son rapport annuel sur les travaux du Conseil. Le Conseil lui vote des remerciements.

Il est procédé au dépouillement du scrutin, dont les résultats sont consignés dans le tableau ci-joint.

La séance est levée à 3 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 37 : Les transformations politiques de l'Italie sous les empereurs romains, par C. Jullian. Fasc. 38 : La vie municipale en Attique, par B. Haussoulier. Fasc. 39 : Les figures criophores dans l'art grec, l'art gréco-romain et l'art chrétien, par A. Veyriès. Paris, E. Thorin, 1884. In-8°.

Par la Société. *Le Globe*, journal géographique, organe de la Société de géographie de Genève. T. XXIII, 4e série, tome III, bulletin n° 2. Genève, Burkhardt, 1884. In-8°.

— *The american journal of philology,* edited by B. L. Gildersleeve. Baltimore : the editor, april 1884. In-8°, n° 17 du vol. V, 1.

— *Report on the council of the China branch* of the

Royal Asiatic Society for the year 1882. Journal, new series, vol. XVII, part. 2. Shanghai, Noronha and sons, 1884. In-8°.

Par la rédaction. *Journal des Savants*, mai 1884. Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-4°.

Par la Société. *Revue de l'Extrême Orient*, publiée sous la direction de M. Henri Cordier. Tome II, n° 4, octobre-novembre-décembre 1884. Paris, Leroux. In-8°.

— *Bulletin de la Société khédiviale de géographie.* Le Caire, secrétariat de ladite Société, 1884. In-8°.

— *Johns Hopkins University studies*, second series, IV : Samuel Adams, *The man of the town-meeting*, by J. K. Hosnier. Baltimore, 1884. In-8°.

Par la rédaction. *Indian antiquary*, vol. XIII, april, mai, juin 1884. Bombay, 1884.

— *Annales auctore Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, II, III, sectionis secundæ pars tertia, quam edidit I, Guidi. Leyde, Brill, 1884. In-8°.

Par le gouvernement de l'Inde anglaise. *Archæological survey of India.* Report in north and south Bilsar in 1880-1881, by Cunningham and Garrick, vol. XVI. Calcutta, 1883. In-8°.

Par la rédaction. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXXVIII. Leipzig, 1884. Brockhaus. In-8°.

— *The twenty-fith annual report of the trustees of the Cooper Union for the advancement of science and art.* May 28th 1884. New-York, 1884. In-8°.

Par l'éditeur. *Der Prediger über den Wert des Da-*

seins. Wiederherstellung des bisher zerstückelten. Textes, Uebersetzung und Erklærung, von Gustav Bickell. Inspruck, à la librairie de l'Université wagnérienne, 1884. In-8°.

Par les auteurs. *Opuscules et traités d'Abou'l-Walid Merwan ibn Djanah, de Cordoue,* texte arabe, publié avec une traduction française, par MM. J. et Hartwig Derenbourg. Paris, Imprimerie nationale, 1880. In-8°.

Par l'auteur. *A grammar of the classical arabic language,* translated and compiled from the works of the most approved native or naturalized authorities. Introduction and part. I : *the noun.* Allahabad, 1883. In-4°, by Mortimer Sloper Howell. (Les parties II et III de cet ouvrage ont été reçues antérieurement.)

— *Le voyage de Montferran de Paris à la Chine,* publié d'après un manuscrit de la bibliothèque de la Faculté de médecine de Montpellier, par L. M. Devic. Paris, Maisonneuve et Leclerc, 1884. In-8°.

— *Une légende cosmogonique,* par M. H. de Charencey. Le Havre, imprimerie Lepelletier, 1884. In-8°.

— *Le livre de Sîbawaihi,* traité de grammaire arabe, par Sîboûya, dit Sîbawaihi, texte arabe publié d'après les manuscrits du Caire, de l'Escurial, d'Oxford, de Paris, de Saint-Pétersbourg et de Vienne, par Hartwig Derenbourg. Tome I. Paris, Imprimerie nationale, 1881. In-8°.

— *A sketch of the dynasties of southern India,* compiled... by Robert Sewell. Madras, 1883. In-4°.

Par le secrétaire d'État du conseil de l'Inde anglaise. *Report on the census of British India*, taken on the 17th february 1881. Londres et Calcutta, Eyre and Spottiswode, 1883. 3 vol. in-4°.

Par l'auteur. A Collection of specimens of commercial and other alphabets and handwritings as also of multiplication tables current in various parts of the Panjab, Sind and the north west provinces, by G. W. Leitner. Parties A et B. Lahore. In-4°.

— *Selection from the records of the Punjab government.* Section I of linguistic fragments discovered in 1870, 1872 and 1879, by G. W. Leitner, relating to the dialect of the magadds. . . , the argots of thieves, the secret trade-dialects and systems of native cryptography in Kabul, Kashmir and the Punjab . . . Lahore, Punjab, government civil secretariat press, 1882.

Par le même. *Appendix to* Changars *and linguistic fragments.* Words and phrases illustrating the dialects of the *samé* and *mé*, as also of dancers, *mirásis* and *dôms.*

Par l'Imprimerie nationale. *Le Bhâgavata Purâṇa*, ou Histoire poétique de Krĭchṇa, traduit et publié par Eugène Burnouf. Tome IV, par M. Hauvette-Besnault. Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-folio.

Par la Société. *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIe série, t. XXXI, nos 11-16; t. XXXII, nos 1 et 2.

— *Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXIX.

— *Polybiblion.* Revue bibliographique universelle. Partie technique, 2e série, t. X, 5e et 6e livr., mai et juin. Partie littéraire, 2e série, t. XVIII, 5e et 6e livr., mai et juin 1884. Paris, aux bureaux du *Polybiblion.* In-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, t. IV (pour l'année 1883), n° 3. Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-8°.

Par la Société de géographie. *Compte rendu des séances de la commission centrale*, 1884, nos 10, 11, 12.

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

DU 27 JUIN 1884.

PRÉSIDENT HONORAIRE.

M. BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE.

PRÉSIDENT.

M. Ad. REGNIER.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. BARBIER DE MEYNARD.
PAVET DE COURTEILLE.

SECRÉTAIRE.

M. Ernest RENAN.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Stanislas GUYARD.

TRÉSORIER.

M. Melchior DE VOGÜÉ.

COMMISSION DES FONDS.

MM. GARREZ.
SPECHT.
CLERMONT-GANNEAU.

CENSEURS.

MM. Zotenberg.

. . . .

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Bergaigne.
Hauvette-Besnault.
James Darmesteter.
Rodet.
Zotenberg.
l'abbé Bargès.
Foucaux.
Rubens Duval.
H. Derenbourg.
Ch. Schefer.
Feer.
Lancereau.
Oppert.
E. Senart.
Spiro.
J. Halévy.
Michel Bréal.
J. Derenbourg.
d'Hervey de Saint-Denys.
Clermont-Ganneau.
Le Dr Leclerc.
Marcel Devic.
A. Barth.

. . . .

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1883-1884,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 27 JUIN 1884,

PAR M. JAMES DARMESTETER.

Messieurs,

Au moment de vous présenter pour la seconde fois le tableau annuel de vos travaux, j'ai une double dette à acquitter, l'une envers votre illustre secrétaire qui a bien voulu me continuer sa confiance et ses conseils, l'autre envers vous, Messieurs, pour m'avoir rendu plus légère par votre indulgence une tâche qui aurait été trop lourde pour mes forces.

Cette année a vu se produire deux événements de bon augure pour nos études. Les orientalistes se sont plaints longtemps de ne point trouver dans le public, ignorant ou indifférent, le concours auquel ils ont droit et que le Gouvernement ne peut leur fournir aussi complet que les besoins de la science l'exigent. Deux exemples, d'ordre différent, viennent de montrer tout ce qu'il y a pour la science de res-

sources latentes dans l'initiative privée : je veux parler de la souscription pour les fouilles en Égypte et de la donation à la ville de Paris du musée Guimet.

Dans la détresse présente de l'Égypte, l'œuvre de Mariette était compromise. En février dernier, M. Maspero, dans une lettre à M. Stuart Moncrieff, sous-secrétaire d'État aux travaux publics dans le ministère égyptien, signalait l'impossibilité matérielle où il était, avec les quelque trente mille francs qu'alloue à son œuvre le budget khédivial, de subvenir à sa triple tâche : entretenir le musée de Boulaq, continuer les fouilles, arracher le Delta et la Nubie à l'avidité des chercheurs de trésors et « à la malfaisante folie des touristes ». M. Moncrieff, dans une lettre conçue dans le plus noble esprit, fit appel à la libéralité anglaise en faveur de l'œuvre de M. Maspero : « Il est une des administrations égyptiennes, disait-il, où il ne saurait y avoir de contrôle à deux, parce qu'il n'y a qu'un Maspero. Si l'Angleterre ne peut disposer d'aucun égyptologue pour partager ses travaux, elle peut au moins, par ses souscriptions, les encourager, et penser avec plaisir qu'il existe encore un champ d'action où les jalousies internationales n'ont pas de place[1]. » Quelques jours plus tard, M. Ernest Renan adressait un chaleureux appel au public français : « La conservation des monuments de l'Égypte, disait-il, importe à l'humanité tout en-

[1] *Journal des Débats*, 26 février.

tière. Après la Grèce, qui nous a enseigné le beau et le vrai, après la Judée, qui a créé la tradition religieuse, l'Égypte est le pays qui passionne le plus ceux qui ont quelque souci du passé de notre espèce.. La conservation de ces monuments, depuis Champollion, surtout depuis Mariette, a été moralement dévolue à la France. Voilà un protectorat qu'il nous est bien permis de réclamer, puisqu'il n'a que des clauses onéreuses... Il faut que toutes les personnes qui ont visité l'Égypte ou qui ont l'intention de la visiter, ou qui simplement ont à cœur la conservation des monuments du passé, apportent leur secours à M. Maspero. Quarante siècles, c'est trop peu dire, soixante siècles d'histoire y sont intéressés. Ajoutons que l'honneur de la France s'y trouve engagé [1]. » Cet appel fut entendu : une souscription, ouverte dans le *Journal des Débats*, produisit en quelques jours la somme de 22,000 francs qui, jointe aux 2,000 francs souscrits par le public anglais [2], permettra à M. Maspero de combler le déficit du budget khédivial, et dans cette décomposition de l'Égypte à laquelle nous assistons, les intérêts scientifiques du pays sont encore ceux qui auront le moins souffert. Il a suffi pour cela de quelques paroles éloquentes : le public n'est indifférent aux besoins de la science que parce que la science craint ou dédaigne de s'adresser à lui : plus de confiance

[1] *Journal des Débats*, 9 mars 1884.

[2] Il faut dire que la Société pour l'exploration du Delta est tout entière alimentée par les fonds anglais.

chez l'une créerait plus d'enthousiasme chez l'autre, et vous venez de voir par un illustre précédent que dans les besoins urgents de la science, il lui suffit d'une voix qui parle avec autorité pour rallier ou pour éveiller les bonnes volontés éparses ou qui s'ignorent.

Vous connaissez de réputation le magnifique musée de Lyon où M. Guimet a rassemblé tous les éléments nécessaires pour l'étude des religions de l'Extrême Orient. M. Guimet avait l'ambition de fonder à Lyon, sa ville natale, un centre scientifique : il pensa que les rapports du commerce lyonnais avec la Chine et le Japon préparaient Lyon à ce rôle. A côté de son musée il fondait une sorte d'école orientale, où des jeunes gens, Japonais et Indous, venaient étudier notre civilisation et enseigner la leur; une bibliothèque spéciale, qui compte déjà près de 13,000 volumes; une revue consacrée à l'histoire des religions; enfin les *Annales du Musée Guimet* où ont paru déjà, à côté d'utiles traductions de l'étranger, nombre de travaux originaux et neufs. Après une expérience de plusieurs années, il se trouve que les résultats n'ont pas répondu aux efforts : la création de M. Guimet, admirée et enviée à l'étranger, n'est restée à Lyon qu'une curiosité : la fibre scientifique n'a point vibré. M. Guimet, renonçant alors à son rêve de décentralisation scientifique, a offert en don son musée à la ville de Paris : il espère qu'ici du moins ces incomparables

richesses ne seront pas perdues pour la science. Il n'est point douteux que le conseil municipal n'accepte ce don royal, et dans le courant de l'année prochaine, le musée ouvrira ses portes, sur l'emplacement donné par la ville, dans le monument élevé aux frais du donateur. Bien que le musée de M. Guimet ait été fondé surtout en vue de l'histoire religieuse, la religion est, en Orient surtout, tellement inséparable de la littérature, de l'histoire, de la langue, et il est si peu possible d'étudier scientifiquement l'une sans les autres, qu'en fait l'orientaliste, à quelque branche qu'il s'adonne, trouvera là les instruments de sa recherche.

Avec ces ressources, avec celles que fournit déjà la Bibliothèque nationale, avec celles qu'ajoutera de jour en jour en nos mains l'extension de nos rapports avec l'Extrême Orient, il faut espérer que la France reprendra dans ces études lointaines la place dominante qu'elle a occupée jadis, et que les nécessités historiques, à défaut de mobiles plus désintéressés, lui ordonneraient impérieusement de ressaisir. Si un puissant effort ne se fait dans ce sens, si les rares et estimables savants qui ont lutté pour entretenir en France la tradition de ces études délaissées ne voient bientôt leurs rangs se renforcer, ce n'est plus à l'exiguïté de nos ressources que nous pourrons nous en prendre, et nous n'aurons plus à accuser que nous-mêmes.

Le Gouvernement, de son côté, n'a pas été inactif,

bien qu'il n'ait pu cette année développer les ressources de notre enseignement[1]: l'effort s'est tout entier porté sur les missions. Les fouilles de Carthage ont enfin commencé et les premiers résultats ont été moins décourageants qu'on n'aurait craint. Dans l'Indo-Chine, M. Aymonier continue, avec sa vaillance et son succès ordinaire, à ramasser les innombrables monuments de l'épigraphie cambodgienne; il a à peu près épuisé le Cambodge; il remonte dans le Laos qui, lui aussi, a été le siège d'une civilisation indoue, et doit redescendre de là dans l'antique Ciampa, pour recueillir les débris épigraphiques de cette civilisation, jadis maîtresse de l'Annam, qui a été écrasée entre les Aryens du Cambodge et les populations de civilisation chinoise descendues du Tonquin. Dans l'Arabie centrale, M. Huber a exploré le domaine de l'épigraphie tamudéenne. D'autres explorations plus importantes encore sont en voie de préparation. Je ne parle pas des fouilles d'Égypte auxquelles prennent leur large part nos élèves missionnaires de l'école du Caire[2], ni des nombreuses recherches de détail que poursuit, en Tunisie et en Algérie, l'initiative individuelle de nos colons ou de nos officiers d'Afrique.

A côté des missions consacrées spécialement à nos études, l'exploration géographique, à présent si

[1] La commission du budget a refusé les fonds pour la création d'une chaire de sanscrit à la Faculté des lettres.

[2] Le premier volume des *Mémoires de la mission archéologique du Caire* (1881-1884) va paraître dans quelques jours.

active, apporte aussi indirectement son contingent aux progrès de l'orientalisme. Des explorations comme celles de M. Soleillet en Abyssinie, de M. Revoil dans le Somalais, du docteur Neïs chez les Moïs de l'Annam et dans le Laos, vous frayent la voie par la masse de renseignements géographiques, historiques, ethnologiques, linguistiques qu'elles jettent sur des peuples et des pays déjà entrés ou en voie d'entrer dans le cercle de vos études[1]. Aussi, à mesure que les vides de la carte se remplissent, vous vous voyez forcés de vous engager, à la suite des voyageurs, dans des régions qui semblaient d'abord exclues de votre domaine. Qui se serait douté avant Mouhot que les sanscritistes auraient un jour à s'inquiéter des rives du Ménam et des montagnes du Laos? A présent, qui veut connaître l'islamisme tout entier ne peut plus s'arrêter au mince rideau du littoral africain : qu'il perce au Soudan par le grand désert, ou qu'il y remonte par les fleuves du Sénégal, sur toute sa route il voyagera en terre d'islam. Il n'y a pas d'ailleurs à s'effrayer outre mesure de ces agrandissements qui sembleraient menacer l'orientalisme de se confondre avec l'histoire universelle : la recherche, en s'étendant, prend une unité inattendue : la branche, nouvellement créée, relie des branches autrefois isolées, et cette complication apparente se résout en une grande simplification.

[1] Voir le rapport de M. Maunoir au Congrès des Sociétés savantes sur les missions du Ministère (*Bull. de la Soc. géogr. de Lyon*, 1884, n° 2, p. 70-87).

Une autre tendance nouvelle qui s'est accusée dans les dernières années est celle qui porte de plus en plus les historiens de l'art vers l'Orient. Ce ne sont point les orientalistes de profession qui sont allés vers l'art : ce sont les critiques d'art qui sont allés vers l'Orient. Il serait désirable sans doute que ce dualisme cessât, que l'historien de l'art apprît la langue et la littérature du peuple dont il étudie les œuvres, et que l'orientaliste, de son côté, s'habituât à demander à l'art les renseignements si délicats et si sûrs qu'il contient sur l'histoire des peuples, comme il s'est habitué déjà à interroger les monuments figurés, les monnaies, les sceaux, toutes ces formes réduites de l'art. Quoi qu'il en soit, nous devons saluer avec reconnaissance et étudier avec profit les œuvres inspirées de l'esprit purement scientifique qui viennent au-devant de nous dans cette direction. Par une rencontre heureuse, qui est un signe des temps, j'aurai à vous entretenir aujourd'hui de trois œuvres représentant l'art des trois groupes principaux que vous étudiez : l'art aryen, représenté par la *Perse antique* de M. Dieulafoy ; l'art sémitique, par la *Phénicie* de M. Perrot; l'art de l'Extrême Orient, par l'*Art japonais* de M. Gonse.

Si les conditions de la science vont peu à peu se renouvelant, il en est une malheureusement qui ne change guère, c'est la loi tristement monotone qui chaque année vient faire le vide dans nos rangs, et nous avons cette fois à effacer de notre liste, sinon

de notre souvenir, trois noms qui l'honoraient : ceux de MM. Lenormant, Defrémery et Sanguinetti.

François Lenormant, fils et élève de l'un des savants qui portèrent les premiers avec le plus d'éclat l'esprit et les traditions de goût de l'ancienne érudition classique dans le monde agrandi de la nouvelle école, fut de race et par privilège d'hérédité un érudit à l'âge où l'on entre à peine sur les bancs de l'école. Né en 1837, il débutait dans l'archéologie à quatorze ans par une lettre à M. Hase sur les tablettes grecques trouvées à Memphis. A dix-sept ans, il étudiait les *graffiti* de Pompéi ; à vingt ans, il obtenait à l'Académie des inscriptions un prix de numismatique avec son *Essai sur la classification des monnaies des Lagides*, et méritait les éloges d'un maître tel qu'Adrien de Longpérier. En 1859, son père l'emmenait avec lui en Grèce pour continuer sur les lieux mêmes son apprentissage d'archéologue, mais saisi de la fièvre sur les ruines d'Épidaure, revenait bientôt mourir à Athènes. Ces tristes débuts ne découragèrent point François Lenormant : il retourna en Grèce en 1860 et commença à Éleusis des fouilles, interrompues un instant par les événements de Syrie : ses lettres sur les massacres de Damas agirent fortement sur l'opinion publique et ne furent pas étrangères à l'intervention française. Revenu à l'archéologie après la pacification, il publia en 1862 le résultat de ses études dans ses *Recherches archéologiques à Éleusis* où, selon un juge compétent, M. Rayet, le rôle des divers acteurs du drame sacré est défini avec une extrême

lucidité et une remarquable intelligence de la pratique des choses. En 1864, il publie le premier volume, le seul malheureusement qui ait paru, de sa *Monographie de la voie éleusienne*, où il suit d'Athènes à Éleusis le cortège mystique qui se rend au sanctuaire des deux grandes déesses, étudiant au passage tous les lieux par où la pompe se déroule, tous les monuments qu'elle rencontre, tous les tombeaux qu'elle frôle, toutes les légendes qu'elle évoque.

Mais déjà la Grèce ne suffisait plus à sa curiosité. En 1865, une étude paléographique sur l'alphabet pehlvi, publiée dans votre journal, annonce qu'il est en voie vers l'Orient. L'année suivante il aborde dans la *Revue archéologique* un sujet sur lequel il reviendra plus tard plus profondément, l'histoire de la propagation de l'alphabet phénicien dans le monde ancien, sujet immense et qui, au fond, n'est rien moins que l'histoire même des rapports de l'Orient avec l'Occident. En 1868, après la Perse araméenne et après la Phénicie, il aborde la Chaldée, avec son essai sur le système des poids et mesures de Babylone. En 1869, un voyage en Égypte le familiarise avec cet art et cette civilisation des Pyramides qui dominent l'Orient antique. Il se sent alors assez armé pour embrasser dans son ensemble l'histoire du monde ancien, telle que la science moderne l'a renouvelée : de là son manuel d'histoire ancienne de l'Orient (1869), œuvre hardie et sans doute prématurée, qui avait le danger de faire entrer dans la circulation des idées ou des données encore mal contrôlées et

de présenter sur le même plan des faits établis et des hypothèses contestées, mais qui n'en était pas moins un puissant effort et le premier essai pour mettre l'esprit public au niveau de la science. Nul d'ailleurs mieux que M. Lenormant ne se rendait compte de tout ce qu'il y avait de provisoire, malgré son succès éclatant, dans une œuvre destinée à résumer une science qui est en continuelle transformation; au moment où la mort l'a frappé, il préparait une refonte complète de son œuvre : pour l'Assyrie en particulier, le cadre primitif devait être renouvelé de fond en comble. Il n'a pu publier de cette édition, la neuvième, que trois volumes, relatifs à l'Égypte; ce tableau de l'Égypte, tenu au courant des dernières découvertes de M. Maspero, est certainement le plus lucide et le plus complet qui ait encore été publié.

En 1871, avec son brillant *Commentaire sur Bérose*, M. Lenormant entrait décidément en pleine assyriologie. Il prenait bientôt position dans la mêlée accadienne, et de 1871 à 1879 occupa l'un des premiers rangs dans les polémiques soulevées autour de ces questions obscures. Disciple de M. Oppert, il posa en principe l'existence d'une langue et d'une civilisation touranienne, antérieure à la civilisation sémitique de Chaldée; il se donna pour tâche spéciale l'analyse de cette langue antique et la restauration de cette civilisation, en particulier dans sa religion. Il rattacha l'accadien au groupe touranien et poussa les comparaisons dans ce sens plus loin que son premier maître ne crut prudent de le faire et jeta cette idée de deux

dialectes touraniens de Chaldée, qui à présent fait fortune en Allemagne. Ses études sur la magie et la divination chaldéenne, où il essaya de restituer les idées religieuses et le culte des Touraniens de Chaldée, eurent un immense succès en Angleterre et en Allemagne. Cédant à la fascination des questions d'origine, il entreprit de plonger, à l'aide des plus antiques documents fournis par l'assyriologie et l'égyptologie, dans l'abîme des civilisations primitives : de là ces livres d'une vaste et ingénieuse érudition sur les premières civilisations et sur les origines de l'histoire d'après la Bible.

Cependant, en 1874, appelé à remplacer Beulé à la chaire d'archéologie de la Bibliothèque nationale, il se trouvait ramené à ses premières études et reprenait possession de l'héritage paternel, mais singulièrement agrandi par ses voyages dans l'Orient. Toutes les formes de l'archéologie passèrent tour à tour sous son enseignement : mystères d'Éleusis, culte de Bacchus, monuments assyriens, vases peints, monnaies antiques : ce dernier cours donna naissance à un grand ouvrage sur l'histoire de la monnaie qu'il voulait suivre, à travers l'antiquité orientale et gréco-italique et jusque dans l'Extrême Orient, dans ses origines, sa matière et ses procédés de frappe, sa législation, ses types artistiques, sa paléographie. De ce vaste ensemble n'ont paru que les trois premiers volumes, qui semblent devoir rester l'œuvre par excellence de M. Lenormant et qui, selon l'expression de son successeur à la chaire d'archéologie,

mérite de devenir le code du numismate. En 1875, il fondait la *Gazette archéologique* qui devenait un magnifique musée artistique et scientifique de l'antiquité classique et orientale. En 1879, un voyage dans l'Italie méridionale lui inspira la pensée de se livrer à une exploration systématique de la Grande Grèce et de ces terres un peu délaissées qui recouvrent les débris de tant de civilisations. D'un nouveau voyage en 1881 il rapporta sa description de la Grande Grèce et ses Voyages en Apulie et Lucanie. Il retourna en 1883 sur son champ d'exploration : c'était comme son père pour y chercher la mort. Il revint mourir à Paris le 9 décembre 1883, à peine âgé de quarante-sept ans.

Je n'ai pu vous donner qu'une idée approchée de l'œuvre de M. Lenormant : nul savant du siècle n'a touché à tant de sujets et qui exigent des compétences si diverses. Sur presque tous les sujets sans doute, sauf peut-être en numismatique et en archéologie greco-orientale, il a rencontré des oppositions décidées, et il est certain qu'une érudition si large ne pouvait pas toujours présenter en profondeur tout ce qu'elle offrait en étendue. C'est en philologie surtout et en histoire que l'universalité est dangereuse : elle l'est moins en archéologie, parce que les monuments et les formes sont choses palpables et visibles qui opposent aux tentations de l'esprit de combinaison une résistance presque matérielle, que ne présentent pas au même degré les sons et les idées, choses fugitives et moins saisissables. M. Renan, dans un de ses rap-

ports à votre Société, comparait certaines publications de M. Lenormant, avec leur forme hâtive, au *Commercium epistolicum* des savants d'autrefois et y voyait l'indice d'un état de la science où le progrès s'opère entre un petit nombre de spécialistes par une sorte de correspondance et de rivalité de tous les jours[1]. Aussi tout ne peut pas rester de cette masse d'idées mises en mouvement et émises aussitôt, au courant de l'improvisation scientifique. Mais que d'idées ingénieuses, de trouvailles qui resteront! Que de lumières inattendues jaillissant de ce choc continu de faits, de textes, de monuments de toute origine, toute langue et toute époque, remués par cette main puissante! Que de fois, même là où son imagination l'égarait, il ouvrait en s'égarant des directions nouvelles auxquelles on n'aurait point songé sans ses erreurs! Peu de savants de ce siècle ont eu à un plus haut degré la puissance d'assimilation et de combinaison et peut-être ne lui a-t-il manqué pour le génie que la discipline et la sévérité pour lui-même.

Un autre trait de sa carrière, et qu'il ne faut pas oublier, car il appartient à l'histoire intellectuelle de notre temps, c'est l'influence notable que M. Lenormant a exercée par ses travaux sur les croyances et l'attitude d'une partie de la société contemporaine. Appartenant par tradition à un cercle social où les sciences historiques et surtout religieuses, telles qu'elles sont constituées à présent, étaient regardées

[1] Année 1875, II, p. 43.

avec défiance et comme des ennemies-nées des croyances religieuses, il a réussi par son exemple à affaiblir ce préjugé et à gagner à la science des forces intellectuelles, autrefois perdues pour elle, et qui avec le temps seront appelées à rendre des services éminents[1].

Charles-François Defrémery, né à Cambrai le 8 décembre 1822, mort le 19 août 1883, offre avec M. Lenormant le contraste d'esprit le plus frappant qui puisse s'imaginer. « Il appartenait, dit son digne successeur au Collège de France, M. Guyard, à cette forte race du Nord qui ne connaît guère les écarts de l'imagination, mais qui va droit devant elle, les yeux fixés sur le but le plus proche, sondant le terrain et consciente du chemin parcouru.... En lui l'esprit de détail se montrait tyrannique et absorbant. Les systèmes l'effrayaient parce qu'ils négligent des vérités particulières et que, pour une nature aussi foncièrement droite, toute négligence était coupable[2]. » Élève de Caussin de Perceval pour l'arabe, de M. de Quatremère pour le persan, il débuta en 1842 par la publication de l'*Histoire des sultans de Kharizm* et se donna pour tâche d'étudier cette nuée de dynasties indépendantes, nées en Perse, dans le

[1] Rayet, *Discours d'ouverture au cours d'archéologie*, 5 mars (*Journal des Débats*, 9 mars). — *Gazette archéologique*, 1883, p. 361-370.

[2] *La civilisation musulmane*, leçon d'ouverture faite au Collège de France, Paris, Leroux, 1884; in-18, 74 pages.

Turkestan et la Mésopotamie, de la décomposition de l'empire de Bagdad. L'histoire d'un grand empire unitaire est relativement aisée à faire, on n'a qu'à suivre la grande route royale : c'est à l'histoire de l'anarchie que l'on reconnaît le véritable historien, car il faut autant de sagacité à l'historien pour la suivre qu'il faut de fermeté au politique pour la faire cesser. Defrémery fit de l'ordre dans cette anarchie historique des Ghourides (1843), des Samanides (1845), des Sadjides (1847), des Seldjoucides (1849), des Khans mongols du Turkestan et de la Transoxiane (1852), des Assassins et du Vieux de la Montagne. Il suit dans toutes les intrigues du sérail les *Émirs-el-Oméra*, maires du palais des derniers Abbassides fainéants (1848), et fouille dans les manuscrits persans et arabes inédits les titres des anciens peuples du Caucase et de la Russie méridionale (1849). De 1848 à 1858, il publie, en collaboration avec M. Sanguinetti, le texte et la traduction des voyages d'Ibn Batoutah, tableau précieux du monde connu des musulmans par un voyageur intelligent qui l'a parcouru tout entier pendant vingt ans, en plein XIV[e] siècle, c'est-à-dire un siècle après la chute du Khalifat et à la veille de l'avènement de la puissance turque. Les Mémoires d'histoire orientale, où il recueillit à deux reprises les études éparses qu'il avait publiées dans le *Journal asiatique* ou ailleurs, sont un trésor d'érudition impeccable. En 1869, l'Académie des inscriptions et belles-lettres l'appelait à remplacer M. de Laborde et à diriger

avec M. de Slane la publication des Historiens arabes des Croisades. L'année précédente, il avait remplacé au Collège de France M. Caussin de Perceval dont il avait été le suppléant pendant de longues années. Mais bientôt un mal qui ne pardonne pas devait le condamner au repos jusqu'à la fin de ses jours. Il laissait une œuvre, limitée dans son objet, mais de celles qui durent; il était de ces rares savants qui ne se trompent pas. C'était d'ailleurs par choix et volonté, non pas faute de curiosité plus large, qu'il avait si sévèrement limité son domaine; vers la fin de ses jours, il revint avec prédilection à des études toutes différentes qui avaient passionné sa jeunesse, et les amateurs de notre vieille littérature admiraient en lui un bibliographe incomparable: *Vir bonus legendi peritus*, suivant l'expression heureuse d'un ami[1].

Par une triste coïncidence, la même année enlevait, avec Defrémery, son ami et collaborateur, le docteur Sanguinetti. Benjamin-Raphaël Sanguinetti, né à Modène le 8 avril 1811, avait commencé par étudier le droit dans son pays. En 1831, il vint en France, à la suite des troubles politiques qui amenèrent alors d'Italie en France tant de nobles et vaillants esprits qui, accueillis avec la sympathie française, nouèrent avec nos savants les liens d'une

[1] Notice par M. Barbier de Meynard, en tête du Catalogue de la bibliothèque de M. Defrémery (Paris, Vve Labitte, 1884, xx-612 pages in-8°).

confraternité scientifique dont le souvenir n'est pas encore entièrement effacé. A Paris, M. Sanguinetti se livra à l'étude de la médecine et fut reçu docteur en 1837 avec le droit d'exercer en France. L'année précédente, encore étudiant, il était allé en Suisse étudier et combattre le choléra; le conseil d'État du Tessin reconnut son dévouement avec le titre de citoyen suisse. Mais sa vocation véritable le portait vers les études orientales; de retour à Paris, il suivit les cours de MM. Caussin de Perceval et Reinaud, alla visiter l'Algérie et entra en 1847 dans notre Société. C'est alors qu'il devint le collaborateur de M. Defrémery, avec lequel il partagea la peine et l'honneur de l'édition d'Ibn Batoutah. Il retrouva d'ailleurs dans sa carrière d'orientaliste le profit de ses études antérieures; légiste, il écrivit la biographie de Khalil, le célèbre jurisconsulte, et esquissa « une de ces vies curieuses des professeurs musulmans du moyen âge, tour à tour poètes, légistes et grammairiens[1] »; médecin, il traduisit par extraits l'histoire des médecins arabes d'Ibn Aby Ossaibiah (1856), les biographies médicales d'Assafady (1857), et un traité de thérapeutique arabe, qu'il fit suivre d'un vocabulaire de termes techniques, dont un grand nombre manquaient dans nos lexiques et dont il détermina le sens précis (1865)[2]. En 1862, l'Italie, devenue

[1] Mohl, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales*, II, p. 148.

[2] M. Sanguinetti a encore publié dans notre Journal le *Raihan al-albab*, satire contre les principales tribus arabes (1853); les *Préceptes de l'Ancien Testament*, code arabo-chrétien (1859-1860).

libre, l'avait appelé à une chaire de langues orientales; il se rendit à son appel et professa un an à Naples; mais sa santé l'obligea de renoncer à l'enseignement et il revint à Paris jusqu'en 1872. Il retourna alors en Italie et ne revint ici qu'en 1883, pour y mourir le 22 juin de la même année. Depuis de longues années, M. Sanguinetti, absent ou malade, avait cessé d'être en rapports actifs avec nous, mais les liens moraux subsistaient toujours; son nom fut maintenu jusqu'à la fin sur la liste des membres du Conseil et un legs considérable que M. Sanguinetti laissa à notre Société prouva que de son côté il avait été de cœur avec nous jusqu'au bout[1]. Les dernières années de sa vie n'ont d'ailleurs pas été perdues pour la science : il les passa à préparer une édition complète de l'histoire d'Ibn Aby Ossaibiah, d'après les manuscrits de Paris. Son travail, presque entièrement terminé, mais qui vient malheureusement d'être devancé par une édition allemande[2], a été offert par sa veuve au gouvernement italien et est déposé à la Bibliothèque Laurentienne de Florence. Je ne saurais mieux terminer cette courte esquisse d'une carrière, dont l'Italie et la France ont également le droit d'être fières, que par ces simples et touchantes paroles de sa veuve : « Il aimait beaucoup sa patrie, et aussi beaucoup la France sa seconde patrie[3]. »

[1] Procès-verbal de la séance du 13 juillet (*Journ. asiat.*, 1883, II, p. 278).

[2] Aug. Müller, Königsberg.

[3] Lettre de Mme Sanguinetti à M. J. Darmesteter, 25 mai 1884.

Pour terminer l'histoire extérieure de nos études durant cette année[1], nous devons saluer la publication, sous la haute autorité de M. Oppert, assisté de M. Ledrain, d'une *Revue d'assyriologie*, qui, dans le développement qu'ont pris les études assyriologiques en France, répond à un besoin réel et deviendra l'organe d'une grande partie de notre école[2]. Une de nos principales institutions, l'École pratique des langues orientales vivantes, vient de jeter un regard rétrospectif sur ses destinées, qui représentent un aspect des destinées mêmes de nos études[3]. Fondée dans un objet pratique, pour étudier l'Orient tel qu'il est, entraînée dans la voie scientifique et théorique par l'illustre Silvestre de Sacy, elle tomba avec l'esprit puissant qui faisait sa vie et ne se releva que quand un décret de 1869 l'eut ramenée à sa destination première. Sous l'habile et ferme direction de M. Schefer, la précieuse bibliothèque qu'elle a publiée depuis 1875, et le volume de *Mélanges orientaux*[4],

[1] Comme complément aux nécrologies des années précédentes, citons, pour Mariette, une notice, riche en documents inédits, de M. Wallon (*Bull. de l'Acad. des inscriptions*, 1883, p. 481-583; Maspero, *Guide du Musée de Boulaq*, p. 12-23). — Pour la vie et l'œuvre de M. de Longpérier, voir l'étude de M. Maury dans le *Journal des Savants*, 1884, p. 199-214. — Nécrologie d'Auguste Cherbonneau (*Soc. archéol. de Constantine*, 1883, p. 413-418), par Mercier.

[2] *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, Paris, Leroux, in-4°.

[3] *Notice historique sur l'École spéciale des langues orientales vivantes*, préface des *Mélanges orientaux*, LV pages.

[4] *Mélanges orientaux*, textes et traductions publiés par les professeurs de l'École à l'occasion du sixième congrès international des

qu'elle vient d'offrir au monde orientaliste rassemblé au congrès de Leyde[1], montrent tout ce qu'elle a fait et peut faire encore pour la connaissance pratique et réelle de l'Orient[2].

I.

Dans les dernières années, les théories générales de linguistique indo-européenne ont subi une évolution remarquable, que M. Bréal vient de résumer dans sa préface à la traduction française des *Principes de philologie comparée* de M. Sayce[3] : d'une part, la phonétique cherche à présent dans l'Europe, et non plus dans l'Inde, la forme la plus pure de la langue aryenne, et la grammaire comparée tend à devenir européo-indienne d'indo-européenne qu'elle était; d'autre part, dans la théorie des formes, l'agglutination est en voie de faire place à l'adaptation. M. Dutens vient de reprendre ce dernier problème dans un essai remarquable, nourri de faits consciencieusement étudiés[4]. Du rapprochement des divers

orientalistes réunis à Leyde (septembre 1883). Paris, Leroux, LV-579 pages gr. in-8°, volume IX de la série II de la Bibliothèque.

[1] Comptes rendus du Congrès : Barbier de Meynard à l'Académie des inscriptions (*Bulletin*, 1883, p. 415-420); Clermont-Ganneau, *Journal officiel*, 1883, 13 octobre; Aristide Marre (surtout pour la section coloniale, *Muséon*, 1884, p. 73-84).

[2] Signalons encore les larges comptes rendus de nos séances et la *Revue orientale* périodique publiés par M. Clermont-Ganneau dans le *Journal officiel* (23 avril 1883, sq.).

[3] Traduction de M. Jovy, Paris, Delagrave, XXII-311 pages in-12.

[4] *Essai sur l'origine des exposants casuels en sanscrit*, Paris, Vieweg, 1883, XXIV-303 pages in-8°.

exposants casuels du sanscrit, l'auteur arrive à la conclusion que les éléments formels qui traduisent les relations de cas, de genre ou de nombre, ne dérivent pas d'anciennes postpositions, de mots investis à l'origine des idées qu'ils expriment à présent, et qui, indépendants dans la période isolante, se seraient plus tard soudés au thème. Les désinences sont le fait d'une répartition graduelle des formes coexistantes entre les fonctions différentes, et c'est leur opposition réciproque qui a suggéré plus tard l'idée d'une corrélation entre l'élément terminal du mot et le rôle du mot dans la phrase. C'est du groupe varié des pronoms que se serait dégagée d'abord cette conception de la désinence, et la déclinaison pronominale, une fois organisée, aurait amené, par analogie, la constitution des thèmes nominaux. La déclinaison elle-même serait postérieure à la conjugaison, parce que la conjugaison ne connaît point le genre, qu'elle a des suffixes de duel et de pluriel différents de ceux des formes pronominales, et présente enfin les différentes désinences casuelles des pronoms avec la seule valeur de sujet. On pourrait sans doute soulever contre ces ingénieuses reconstructions les objections si fortes que M. Bréal présentait contre la restauration du vocabulaire indo-européen. Quand l'on sort des périodes historiques de la langue, que reste-t-il pour suivre l'histoire des formes ou des sons? des combinaisons purement logiques; et quand il s'agit de distinguer des couches aussi intimement mêlées que celles de l'organisme

indo-européen, il n'est guère de raison si plausible contre laquelle on ne puisse élever d'autres raisons non moins plausibles. Mais ces réserves n'enlèvent point au travail de M. Dutens sa valeur sérieuse de répertoire complet des formes de la langue, et la puissance d'abstraction et de combinaison, apparente dans ce début, est pleine de promesses pour notre école linguistique.

M. Regnaud continue à appliquer à la phonétique sanscrite la méthode hardie qu'il a inaugurée dans ses *Nouveaux aperçus sur le vocalisme indo-européen.* Il a recherché les origines de la sifflante palatale en sanscrit : il n'admet point, comme on le fait généralement, l'existence en indo-européen de deux *k* (k^1 et k^2), dont l'un aurait donné naissance à la sifflante palatale *ç*, l'autre à la palatale *c*, *ç* sanscrit représenterait toujours un groupe *çc* ou *çch*, dérivant d'un primitif *sk* ou *skh :* il donne à l'appui de cette thèse nouvelle une série considérable d'exemples où paraît une tendance à identifier trop aisément des mots et des familles qui, dans les périodes présentes de la langue, sont certainement indépendantes de forme[1]. La conférence de M. Regnaud sur *les facteurs des formes du langage* est un essai philosophique, intéressant et neuf dans la forme, de grammaire historique[2]. Il a étudié encore, suivant la

[1] *Les origines de la sifflante palatale en sanscrit*, 34 pages in 8°, Lyon, imprimerie Pitrat; *Les antécédents et les équivalents phonétiques de la sifflante palatale en sanscrit* (*Revue de linguistique*, 1883, p. 233-250; Appendice, 1884, p. 85-86).

[2] *Les facteurs des formes du langage dans les langues indo-euro-*

même méthode, le développement de sens et de forme des familles de mots signifiant « briller », en sanscrit, en grec et en latin[1].

M. Senart, à propos de l'orthographe des inscriptions d'Açoka, tantôt phonétique et populaire, tantôt étymologique et savante, a émis des vues singulièrement originales et fécondes sur la formation artificielle du sanscrit et des pracrits classiques[2]. Nous n'avons plus à signaler dans le domaine de la linguistique propre que les *Éléments de la grammaire générale hindoustanie* de M. Vinson, accompagnés d'un aperçu rapide de l'histoire de la langue et d'un tableau général des dialectes sanscritiques[3]; des observations judicieuses de M. de Harlez sur l'âge de l'*e* zend des participes, comme *bareñtem*, où il refuse de voir le représentant d'un *e* primitif et voit l'affaiblissement de l'*a* sanscrit de *bharantam*, primitif ou non[4]; enfin, un résumé très clair, par M. Henry, des travaux de M. Gustave Meyer sur la formation du pluriel albanais[5].

Les études indiennes ont été cette année plus actives qu'elles n'ont été depuis longtemps. Si nous

péennes, esquisse d'une méthode pour l'étude de la grammaire historique, 13 pages in-8°, Lyon, imprimerie Pitrat, 1884.

[1] *Revue philosophique*, 1884, p. 121-168.

[2] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 279-281.

[3] *Revue de linguistique*, 1883, p. 250-324

[4] *Ibid.*, 1884, p. 82-84.

[5] *Ibid.* 1884, p. 87-91.

n'avons cette fois à signaler aucune œuvre de la portée et de l'étendue de la *Religion védique* de M. Bergaigne, nous voyons en retour l'attention se ramener sur des branches qui semblaient absolument délaissées en France.

M. Bergaigne vient de rendre aux études indiennes un service signalé en mettant aux mains des étudiants l'instrument indispensable qui leur manquait jusqu'ici, un manuel d'enseignement de la langue sanscrite[1]. Ce manuel, qui comprendra une chrestomathie, un lexique et des principes de grammaire, est une œuvre aussi scientifique dans la doctrine que pratique dans son objet : M. Bergaigne est allé jusqu'à mettre son exposition en accord avec les dernières théories sur le vocalisme indo-européen, et jusqu'à accepter les racines dissyllabiques. L'exposition est caractérisée par cette rigueur d'abstraction et de logique qui est le trait principal du talent de M. Bergaigne : il va du simple au composé, enseigne la formation des thèmes avant la déclinaison qui la suppose, suit dans le lexique le principe indien de la coordination des formes sous la racine : mais tandis que les Indous s'arrêtent aux dérivés verbaux, M. Bergaigne, allant jusqu'au bout du principe et retrouvant la méthode des lexicographes arabes, y joint les formations nominales, toutes les fois qu'elles sont transparentes; il donne les composés sous le dernier terme. L'anthologie suit un

[1] *Manuel pour étudier la langue sanscrite*, Paris, Vieweg, XIII-335 pages in-8°.

ordre gradué ; elle débute par un choix de stances isolées qui, offrant chacune un sens complet, se prêtent à tout genre de classement et peuvent se ranger suivant l'ordre de l'exposition grammaticale. Après ce choix de stances vient un spécimen du style épique, l'enlèvement de Draupadî, et un spécimen dramatique, le cinquième acte de Çakuntalà : les passages pracrits de Çakuntalà sont reproduits avec la traduction sanscrite, accompagnée de l'explication des changements phonétiques et autres. L'étudiant aura donc dans ce manuel la clef de la langue et de la littérature classique. M. Bergaigne a jugé inutile d'y faire entrer la langue védique, qui n'est point pour les débutants. Peut-être cependant aurait-il pu, sans déroger à l'ordre qu'il s'était imposé, joindre un court appendice de grammaire védique, pour ouvrir à l'étudiant le sanscrit tout entier.

Ce travail pratique n'a point détourné M. Bergaigne de la poursuite de ses études védiques. On sait l'émotion et l'incrédulité un peu troublée que sa *Religion védique* a excitée en Allemagne, où l'école naturaliste de M. Roth domine en maîtresse. Les critiques de MM. Pischel et Garbe, deux sanscritistes distingués, qui opposent à la méthode de M. Bergaigne une fin de non-recevoir assez sommaire et se plaignent de voir une connaissance profonde des Védas gaspillée dans un système sans issue, semblent indiquer que la thèse nouvelle a été réfutée avant qu'on se soit donné la peine d'en bien saisir la portée et l'esprit. Il n'y a pas trop à s'en étonner, quand l'on connaît la puis-

sance de l'éducation scientifique : M. Bergaigne lui-même nous dit qu'il lui a fallu des années pour se soustraire au charme de la méthode de M. Roth et de l'interprétation pittoresque, et il est naturel que les disciples trouvent de la peine à passer de la conception si simple, si naturelle, si humaine du maître allemand à la conception tourmentée, et infiniment plus obscure, de son contradicteur français : l'opposition traditionnelle de l'obscurité allemande et de la clarté française semble ici recevoir un démenti. Pour notre part, nous préférerions aussi le Véda si simple de M. Roth au Véda si compliqué de M. Bergaigne, et si nous avions à l'écrire, nous aimerions mieux par goût littéraire le faire dans le goût du premier que du second. Malheureusement il se trouve que les auteurs du Veda n'étaient point des poètes chantant pour le plaisir de chanter; c'étaient des prêtres en possession d'un rituel très compliqué et d'une métaphysique très enfantine dans ses éléments, mais d'autant plus raffinée dans ses combinaisons : M. Roth supprime les raffinements de combinaison pour ne laisser apparente que la simplicité des éléments. Il faut dire que par une réaction assez naturelle, M. Bergaigne a parfois raffiné par-dessus les raffinements du texte, ce qui prêtait prise à ses adversaires : il est bien difficile dans une pareille entreprise d'avoir raison à la fois et dans l'ensemble et dans tous les détails : il arrive que les détails trahissent l'ensemble et donnent barre sur le tout. M. Bergaigne, avec grande raison, a jugé chose oi-

seuse d'engager une polémique de fond : le seul criterium, le seul arbitre entre les deux systèmes, serait une traduction complète du Ṛig-Veda. En attendant qu'il nous la donne, M. Bergaigne porte la discussion sur un terrain bien défini et palpable, le terrain lexicographique. L'interprétation courante du Ṛig-Veda se trouve condensée dans la partie védique du Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, d'où elle a passé dans le lexique de M. Grassmann : M. Bergaigne, suivant l'ordre du lexique, relève tous les mots auxquels les traducteurs, pour obtenir un sens *raisonnable*, ont prêté de leur autorité un sens ou des sens différents de celui qu'ils ont dans la langue classique et montre que le plus souvent le passage interprété par un sens fictif s'explique par le seul sens dont l'existence réelle soit constatée. Cette démonstration, poursuivie par M. Bergaigne sur tous les mots commençant par *a*, est convaincante dans la plupart des cas : or, comme très souvent le sens que la tradition de la langue substitue au sens fictif, accepté comme réel par les disciples de M. Roth, laisse absolument la question de système en dehors, il sera difficile à un esprit non prévenu de ne pas accepter la conclusion de M. Bergaigne, à savoir que dans le déchiffrement des Védas, l'école du bon sens a été souvent en révolte contre la langue, et que le Dictionnaire védique de M. Roth, après avoir été le principal instrument des études védiques, est devenu à présent le plus grand obstacle à leur progrès. Si ces études ont si peu progressé dans les dernières années, la

faute en est en grande partie à l'autorité excessive d'une œuvre qui semble avoir fixé et figé pour toujours ce qui, dans la pensée du maître, n'était qu'un premier essai d'interprétation, sans prétention aucune à une autorité définitive [1].

M. Bergaigne, d'ailleurs, n'est point si isolé qu'il semble dans sa conception du Ṛig-Veda. Je vous citais l'an dernier les observations de M. Whitney et de M. Barth, qui se refusent décidément à y voir une œuvre à part, placée en dehors et au-dessus de toute la littérature des Indous et des Indo-Européens. M. Barth, en particulier, a fait remarquer que l'esprit du Ṛig-Veda se rapproche plus qu'on n'en convient d'ordinaire de celui qui prévaut dans les autres recueils védiques et dans les Brâhmaṇas. Un travail important sur le rituel brahmanique, de M. Bourquin, vient donner à ces vues une confirmation d'autant plus intéressante qu'elle est indirecte et sort d'études entreprises dans un objet tout différent. Dans un séjour de onze années à Bombay, dont sept années passées dans le commerce intime de brahmanes érudits de la vieille école, que n'a pas effleurés la culture anglaise, M. Bourquin a eu des facilités peu ordinaires pour pénétrer dans la connaissance et l'esprit du rituel brahmanique : il a eu souvent l'occasion d'assister à l'accomplissement des rites décrits dans les rituels, et a pu contrôler et vérifier les uns

[1] *Etudes sur le lexique du Ṛig-Veda*, dans le *Journal asiatique*, 1883, II, p. 468-527 (du mot *aṃça* au mot *ánapasphurat*); 1884, I, p. 188-252 (au mot *abhyâram*); p. 518-553 (au mot *á-râti*).

par les autres. M. Bourquin commence à nous donner le fruit de ses études en publiant le texte et la traduction avec commentaire du *Brahmakarma*[1], qui contient la liturgie journalière des *Rigvédistes*, c'est-à-dire des brahmanes qui suivent la liturgie du Ṛig et qui forment des cinq sectes brahmaniques la plus nombreuse et la plus respectée. M. Bourquin avait déjà, en 1880, commencé dans le *Journal de la Société asiatique de Bombay* la traduction du *Dharmasindhu*, encyclopédie du rituel, rédigée il y a un siècle à peine par le prêtre Kâçinâtha, mais qui, reposant sur les textes anciens, est devenue la grande autorité orthodoxe sur la matière et a déjà été traduite dans la plupart des dialectes indiens. M. de Milloué a fait œuvre méritoire en donnant une traduction exacte de la traduction et du commentaire anglais de M. Bourquin, qui nous donnera la suite française du *Dharmasindhu*[2]. Cette première partie est relative au calendrier et au rapport des temps avec les rites : le commentaire de M. Bourquin révèle une connaissance rare du calendrier hindou, qui lui permet de rectifier nombre d'idées vagues ou fausses ayant cours parmi les savants d'Europe : la définition précise de la *tithi*, que l'on confond ici avec le jour

[1] *Brahmakarma*, ou *Rites sacrés des Brahmanes*, dans les *Annales du Musée Guimet*, vol. VII, p. 1-9 (traduction), p. 96-149 (texte). — L'ouvrage paraît aussi à part à la librairie Leroux.

[2] Le *Dharmasindhu*, ou *Océan des rites religieux*, par le prêtre Kâshinâtha; traduit du sanscrit en anglais et commenté par A. Bourquin, 1re partie; traduit de l'anglais par E. de Milloué; *Annales du Musée Guimet*, VII, p. 147-274.

lunaire, et qui, nous apprend M. Bourquin, est une division conventionnelle et variable du temps, est une chose neuve et qui renouvelle et éclaire la théorie du rituel, dont les formes varient de jour en jour avec la durée de la *tithi*. L'étude du rituel et des hymnes védiques qui y jouent un rôle amène M. Bourquin à cette conclusion que le rituel brahmanique, comparé à la littérature védique, est beaucoup plus ancien qu'on ne le suppose généralement, et qu'il peut donner l'explication naturelle de nombre d'hymnes jusqu'ici mal compris. Il croit que l'étude de ces rites où tant d'hymnes étaient chantés jettera plus de jour sur l'âge des Védas que les conjectures courantes, qui divisent l'histoire de la littérature indienne en périodes plus ou moins arbitraires, d'après des rapports purement logiques ou littéraires. Ainsi tandis que M. Barth fait descendre le Véda dans le brahmanisme, M. Bourquin fait remonter le brahmanisme dans le Véda : c'est le même mouvement qui s'opère des deux côtés, le point de départ seul différant, mouvement qui tend à rapprocher deux formes que l'on croyait séparées par un abîme infranchissable. Nous ne saurions trop inviter M. Bourquin à poursuivre l'étude qu'il indique, étude féconde, mais dont il ne faut point se dissimuler les périls et les pièges, car l'accord du rite et de l'hymne ne prouvera pas toujours nécessairement que l'hymne ait été fait pour le rite et il peut aussi arriver parfois que le rite se soit modelé sur l'hymne, bien compris ou mal compris.

Le travail de M. Bourquin n'est pas le seul indice d'un retour aux études brahmaniques. Nous annonçions l'an dernier que la traduction du Bhâgavata Purâṇa, laissée inachevée par Burnouf, était reprise enfin. Un quatrième volume, dû au zèle consciencieux de M. Hauvette-Besnault, vient s'ajouter après trente-cinq ans aux trois volumes publiés par le maître[1]. L'œuvre de Burnouf s'arrêtait au seuil du dixième livre, qui est précisément le plus important de tout l'ouvrage et même de toute la littérature sectaire de l'Inde, car il est devenu le Véda du vishnouisme, et des remaniements en langue vulgaire, poursuivis jusque dans notre siècle, du *Bhagavat dasam askand* au *Prem Sagar*, ont popularisé jusque dans les dernières couches de la société ce type de piété sensuelle et mystique dont le Purâṇa est l'expression à la fois la plus ardente et la plus haute. M. Hauvette-Besnault, dans une introduction sobre, fait ressortir brièvement le caractère que l'auteur a imprimé à la légende dramatique qui courait dans le peuple de son temps, et dont il a su faire, jusque dans ses traits les plus puérils ou les plus risqués, le support des doctrines idéalistes du nouveau Vedânta et de la théorie du salut par la foi et l'amour : la légende n'est pour lui qu'un prétexte à prédication, et le cadre, parfois impur, d'une théosophie transcendante.

[1] Le *Bhâgavata-Purâṇa*, tome IV, Paris, Imprimerie nationale, 1884; in-4°, p. VII-232 (texte), p. 248 (traduction). Ce volume raconte la naissance, les enfances, les amours de Kṛishṇa, jusqu'à la mort de Kansa.

Le culte rival n'a pas non plus été négligé. Un jeune Tamoul de Ceylan, attaché au Musée Guimet, M. Senâthi Râja, nous communique d'intéressantes remarques sur l'extension du çivaïsme dans l'Inde, et sur sa métaphysique[1]. Nous mentionnerons ici également, quoique portant sur un texte tamoul, la traduction par M. Devèze du premier chant d'un Purâṇa tamoul, l'Aruṇâsala-purâṇa ou légende de la Montagne Rouge. C'est la légende, si populaire chez les Çivaïtes, de Çiva apparaissant, entre Vishṇu et Brahma en lutte, sous la forme d'une colonne de feu, dont les deux dieux rivaux essayent en vain d'atteindre l'un la base, l'autre le sommet, et qui se fixe enfin en une montagne rouge qui éclipse en sainteté le Kailâça[2]. M. Arnould Locard a étudié en naturaliste les attributs des divinités hindoues : on sait le rôle que la conque joue dans l'appareil et le costume de Vishṇu et de quelques autres divinités brahmaniques, pastorales ou guerrières. M. Locard, en examinant les coquilles sacrées de la collection Guimet et autres, a été frappé du fait que presque toujours ce sont des coquilles sénestres, c'est-à-dire déroulant leurs circonvolutions de gauche à droite, fait absolument anomal : pour certaines espèces, la proportion des coquilles sénestres est d'une sur vingt mille[3]. M. Locard rassemble un certain nombre de

[1] Mémoire lu au congrès de Leyde; *Annales Guimet*, VII, p. 275, 288.

[2] *Une légende civaïste d'après une version de l'Inde méridionale*, dans la *Revue de linguistique*, 1884, p. 1-23.

[3] Tome VII des *Annales Guimet*, p. 291-306.

faits, modernes et anciens, qui prouvent le prix qu'on attache à ces coquilles tératologiques : en 1882, une coquille sénestre se vendait 1,000 francs à Calcutta; c'est donc la rareté de l'objet qui en a fait un objet sacré.

Si l'on n'explore plus guère la littérature de l'Inde en quête de beautés littéraires, une œuvre a surnagé de sa banqueroute esthétique et a trouvé grâce même devant les plus sévères. M. Bergaigne, qui, par son analyse des Védas, a porté un si grand coup à la réputation poétique de l'Inde, lui fait amende honorable par sa traduction de Sacountala. Cette traduction, faite en collaboration avec M. Paul Lehugeur, diffère des nombreuses traductions françaises qui l'ont précédée en ce qu'elle fait alterner la prose et le vers de la même façon que l'original, et rend mieux par suite les changements de ton et le mouvement de l'émotion. D'une exactitude scrupuleuse dans la prose et d'une rare fidélité de sentiment dans la partie poétique, cette œuvre, qui tranche sur le fonds sévère de l'érudition du jour, dégage tout ce qu'il y a de poésie dans cette œuvre d'un marivaudage savant et délicat, où la recherche indispensable des *concetti* n'est pas arrivée à étouffer l'émotion [1].

Les savants qui étudient la législation brahmanique seront aises de voir les conclusions que tire un jurisconsulte tel que M. Dareste de l'examen des

[1] *Sacountala*, drame en sept actes, mêlé de prose et de vers, Paris, librairie des bibliophiles, 1884, in-18°, XI-195 pages.

codes brahmaniques, récemment traduits par MM. George Bühler et Julius Jolly [1], et qui viennent s'ajouter aux codes plus anciennement connus de Manu et Yâjñavalkya. M. Barth, dans un de ces articles critiques où il trouve toujours place pour quelque vue originale, nous fait connaître le contenu de deux traités de *nîti* ou de politique, publiés par M. Gustave Oppert, et dont il établit l'âge moderne et le peu d'autorité pour les périodes anciennes [2].

Les inscriptions d'Açoka sont la base de l'histoire du bouddhisme. Il y a quelques années, on découvrit trois nouvelles inscriptions qui semblaient renouveler cette histoire : Açoka s'y présentait comme ayant rendu *faux* les dieux du Jambudvîpa et donnait la date du Nirvâṇa, qui aurait été antérieure de 256 ans; on trouvait donc enfin une date authentique dans le conflit chronologique des traditions postérieures, et le caractère d'Açoka se détachait avec une netteté étrange. M. Senart, dans son étude des inscriptions d'Açoka, est arrivé à ces trois inscriptions et sa méthode serrée et ennemie de l'à peu près dissipe ce qui semble bien n'être qu'une illusion du premier déchiffrement. Ce n'est pas aux

[1] Sûtras d'Apastamba, Gautama, Vâsishṭha et Baudhâyana; Institutes de Vishṇu et de Nârada (*Journal des Savants*, 1884, p. 45-54, 82-96).

[2] *Nîtiprakâçikâ*, traité d'art militaire, et *Çukranîti*, traité de politique; contiennent des allusions à la poudre à canon : *Revue critique*, 1883, II, p. 221-226. — Lire encore les observations de M. Barth sur la traduction anglaise du Mahâbhârata de Protap Chundra Roy (*Ibid.*, 1884, I, p. 161-166).

Dévas du ciel qu'en a voulu Açoka, — les bouddhistes n'ont jamais nié leur existence, — c'est aux Dévas de la terre, aux brahmanes; et le nombre 256 n'est pas la date du Nirvâṇa, c'est le nombre des missionnaires envoyés par Açoka pour prêcher la loi. Le point fixe que l'on croyait avoir enfin trouvé nous échappe donc : c'est surtout en histoire que le progrès de la science consiste souvent à rétablir l'ignorance là où l'on croyait savoir [1].

M. Feer, qui continue à poursuivre l'âme du bouddhiste à travers toutes les aventures infernales ou divines où peut la précipiter l'enchaînement des œuvres, nous apprend successivement, d'après l'Avadâna-Çataka, par quels mérites on devient *Déva* ou dieu [2], et par quelles fautes on devient un *Préta* [3], c'est-à-dire un revenant qui souffre et fait souffrir. M. Foucaux, après avoir traduit jadis le *Lalitavistara* d'après la version tibétaine, en publie une nouvelle traduction, faite directement sur l'original sanscrit [4]: dans l'introduction, il défend contre M. Rhys Davids l'antiquité du *Lalitavistara*, et contre l'école palisante en général la valeur de la littérature du bouddhisme du Nord.

On sait que les textes tibétains, traductions litté-

[1] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 446-498. — Barth, sur le Corpus des Inscriptions singhalaises, de M. Edward Müller (*Revue critique*, 1884, I, p. 261-265).

[2] *Ibid.*, 1883, II, p. 5-41.

[3] *Ibid.*, 1884, I, p. 109-140.

[4] Formant le VI[e] volume des *Annales du Musée Guimet*, 1884, XIX-416 pages in-4°.

rales de textes sanscrits parfois perdus ou non retrouvés, peuvent jusqu'à un certain point tenir lieu des originaux du Nord. M. Woodville-Rockhill, qui a déjà traduit du tibétain en anglais l'*Udânavarga*, version septentrionale du Dhammapada [1], dont l'original sanscrit n'est pas encore retrouvé, donne en français, également d'après le tibétain, un traité de pénitence bouddhique qui fait partie du tripiṭaka, le *Bhikkhu-Pâtimokkha* des bouddhistes du Sud [2]. Ce traité, qui est essentiellement une émunération de pêchés, se lisait deux fois par mois devant les religieux, qui, s'ils se sentaient coupables d'un des péchés énumérés, devaient en faire confession et pénitence. Il a été traduit plusieurs fois déjà d'après le texte pali et la version chinoise, qui présentent des divergences notables; le texte tibétain diffère également par le nombre des règles et leur ordre. M. Rockhill a traduit le texte destiné aux religieuses, lequel, tout en reproduisant presque toutes les règles en vigueur pour les religieux, en contient un grand nombre qui sont particulières aux membres féminins de la confrérie : il ajoute les règles propres aux *Bhikshus* [3].

M. de Milloué a donné un aperçu général de ce système des Jainas qui offre de telles analogies avec

[1] Compte rendu de M. Feer dans la *Revue critique*, 1883, II, p. 169-171.

[2] *Le traité d'émancipation* ou *Pratimokhshasûtra*, traduit du tibétain; *Revue des religions*, 1884, p. 5-26, 167-201.

[3] Feer, *Catalogue des manuscrits singhalais de Stockholm, rapportés par Nordenskiöld*, *Journal asiatique*, 1884, I, p. 269-271, d'après un article de M. Fausböll.

le bouddhisme et sur certains points, semblerait-il, des marques d'antériorité étranges [1]. Le jainisme à présent se partage avec le çivaïsme la littérature tamoule. M. Vinson traduit un épisode d'un poème épique tamoul, écrit dans l'esprit *jaina*, le *Sindâmaṇi;* c'est un des cinq classiques tamouls et probablement le texte tamoul le plus ancien, il date du VIIIe ou du IXe siècle : c'est la traduction d'un original sanscrit, le Cintâmaṇi, qui semble perdu : il a pour héros le roi Jîvaka, dont il raconte les nombreuses aventures souvent peu édifiantes, mais que le héros répare à la fin, selon l'ordinaire, en se faisant ermite [2].

M. Feer a traduit du bengali les *Trente-deux récits du Trône* (Batris sinhâsana), version d'un recueil de contes sanscrits ayant pour héros le fameux roi Vikramâditya; cette traduction, destinée au grand public, et précédée d'une esquisse de la morale indoue telle qu'elle se dégage de ces contes, sera utile dans la grande enquête qui se poursuit à présent sur le *Folk-lore* [3].

[1] *Muséon*, 1884, p. 182-208. — M. de Milloué a traduit de l'anglais de Sir Coomara Svâmi le *Dâṭhâvança*, histoire de la dent relique de Buddha, déposée au temple de Candy, poème pali du XIIe siècle, fort estimé des bouddhistes de Ceylan (*Annales Guimet*, VII, p. 307-396) ; et le mémoire de M. Gerson de Cunha sur l'histoire de la dent relique (*ibid.*, p. 397 sq.).

[2] Dans les *Mélanges orientaux*, p. 547-577. L'épisode traduit est tiré du 3e livre : le poème complet en contient treize.

[3] Paris, Leroux, 1883, p. LXXIV-258, in-18. — Mentionnons encore, pour l'histoire de l'Inde : *L'empereur Akbar*, de M. de Noer, traduit par M. Bonet Maury (Leyde, Brill, 1883, p. XVI-348, in-8°;

Les études cambodgiennes entreront bientôt dans une nouvelle voie par la publication du *Corpus* des inscriptions du Cambodge, commencée sous les auspices de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Le premier fascicule paraîtra dans quelques mois : la préparation en est confiée à M. Barth; les inscriptions sont données en transcription romane et en traduction française, avec commentaire et reproduction héliographique de l'original. En attendant que cette publication mette dans les mains de l'étudiant l'ensemble du matériel, M. Bergaigne, pour fixer provisoirement les idées, a essayé de tracer la chronologie de l'ancien royaume khmêr d'après les inscriptions déjà connues[1]. La date la plus ancienne relevée jusqu'alors était l'an 526 de l'ère çaka, soit 604 de notre ère; le premier roi est Içânavarman, en 548 çaka; mais on possède une inscription non datée de Bhavavarman, qui le précède de deux rangs. La série des rois se suit sans grande solution de continuité jusqu'en 1108; vient ensuite une série non datée de quatre souverains; l'épigraphie ne rejoint pas encore la chronique royale qui s'ouvre en 1340 avec Nipéanbat (Nirvâṇapada).

Sur le terrain khmêr proprement dit, M. Aymonier reste seul et continue à la fois l'exploration des ruines et celle de la langue. Le *Journal asiatique* a

cf. compte rendu de M. Barth, *Revue critique*, 1884, I, p. 242-246); pour l'histoire de l'art et de l'industrie indigènes, Foïx : *L'Inde à l'Exposition internationale de Calcutta* (Calcutta, 1884, 78 p. in-8°).

[1] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 51-76.

publié la fin de son étude sur les inscriptions du fameux temple d'Angkor. Il a examiné celles de la galerie des princes ou galerie historique : ce sont vingt-huit épigraphes, désignant les divers personnages d'une cérémonie d'apparat dont le roi Paramavishṇuloka est le centre. M. Aymonier pense que ce roi est le fondateur d'Angkorvat, et serait par suite identique au Ketumâla de la légende; Vishṇulok est encore dans la légende le nom de l'architecte divin, le patron des architectes. Le temple serait d'origine vishnouite et appartiendrait à la fin du IXe siècle[1]. Les recherches épigraphiques de M. Aymonier ne lui font pas négliger le présent qu'il a sous les yeux; ses *Notes* sur les coutumes et croyances superstitieuses des Cambodgiens sont tout un traité de *Folk-lore* parfaitement classé et qui appelle à chaque page les comparaisons avec l'Inde[2].

L'étude des deux épigraphies, sanscrite et khmêre, est encore indépendante et divisée. Néanmoins une ingénieuse observation de M. Bergaigne montre com-

[1] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 199-228.

[2] *Excursions et reconnaissances*, 1883, n° 16, p. 133-206. Voir dans le même recueil (*ibid.*, p. 207-220) un compte rendu critique, avec rectifications, du *Royaume de Cambodge* de M. Moura (cf. *Journal asiatique*, 1883, I, p. 50). — Bartet, *Notice sur le dieu Ganesa*, à propos d'une statue trouvée enfouie dans la montagne de Thatson, entre Chaudoc et Hatien, dans le rayon de civilisation indienne dont le centre est à Angkor Thom, et envoyée au musée de Rochefort par le capitaine Silvestre (*Bulletin de la Soc. de géographie de Rochefort*, 1883, vol. V, p. 36). — *Les Portugais au Cambodge* (*Excursions et reconnaissances*, 1883, n° 15, p. 476-484). — Dubard : *La législation cambodgienne* (*Annales de l'Extrême Orient*, VI, 1884, p. 264-270).

bien elles ont dû se pénétrer et pourront s'éclaircir mutuellement; il a reconnu dans une inscription en vers khmêrs une strophe dont le rythme est modelé sur le mètre sanscrit de la *vasantatilakâ*[1].

Dans le domaine iranien, comme dans le domaine indien, les périodes modernes, longtemps sacrifiées, ont pris le pas cette année sur les périodes anciennes. La philologie avestéenne n'a à présenter que l'ouvrage de M. de Harlez sur l'*Exégèse et la correction des textes avestiques*[2]. C'est un nouveau chapitre de la longue polémique qui court depuis trente ans environ entre l'école qui demande le sens des livres sacrés des Parsis aux Parsis mêmes, et celle qui le demande aux Indous et à la grammaire comparée. La solution n'est point douteuse pour qui considère tous les éléments de la question, et il est devenu presque inutile de polémiser contre la méthode védisante, malgré l'autorité dont elle jouit en Allemagne et la valeur personnelle des savants qui la représentent. M. de Harlez montre que la tradition a bien conservé le sens des mots avestéens là où l'étymologie sanscrite égarerait, et passe en revue un certain nombre de textes où il combat l'interprétation étymologique. Dans une seconde partie, il examine les procédés de critique de texte en faveur en Allemagne et condamne jus-

[1] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 60.

[2] Paris, Leroux, 1883, XVI-256 pages in-8°. Cf. compte rendu de M. Henry, *Revue de linguistique*, 1883, p. 325-334.

tement l'abus de la restitution métrique qui, par le petit nombre et la lâcheté des lois jusqu'ici reconnues, ne se prête point au contrôle et se prête à toutes les complaisances. M. Oppert a ajouté quelques arguments nouveaux en faveur de sa théorie sur l'origine des signes alphabétiques perses, qu'il dérive d'idéogrammes babyloniens, et que M. Sayce dérive des valeurs syllabiques babyloniennes correspondantes[1]. M. James Darmesteter a cherché dans l'Avesta l'origine de la dénomination appliquée aux hérétiques dans l'Orient musulman, *zendîk*, et a montré qu'elle ne désigne pas, comme le veut la tradition arabe, ceux qui suivaient le *zend*, c'est-à-dire le Commentaire, contre la lettre de la loi, mais les adeptes de la *zañda* ou magie noire[2]. M. Robiou a présenté quelques observations sur les rapports de Mithra avec l'Apollon des mystères[3]. Mais l'ouvrage capital dans la branche ancienne de l'Iran est un travail d'archéologie, qui touche peu à la philologie et aux textes, mais éclaire d'un grand jour l'histoire de la civilisation iranienne : c'est l'*Art de la Perse antique* de M. Dieulafoy[4]. Nous avons déjà annoncé l'an dernier les conclusions générales auxquelles était arrivé l'auteur :

[1] *Zeitschrift für die Keilschriftforschung*, 1884, p. 45-65.

[2] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 562-565.

[3] *Gazette archéologique*, 1883, p. 132-136.

[4] *L'art antique de la Perse*, Achéménides, Parthes, Sassanides. Première partie, *Monuments de la vallée du Polvar-Roud*; Paris, librairie centrale d'architecture, 1884, 64 pages gr. in-4°, 20 planches. — Dans le même ordre d'études, M. Dieulafoy a publié : *Notice sur la construction des ponts en Perse*, p. 23-48 des *Mémoires*

par la considération des formes monumentales de la Perse et des ressources matérielles du pays, il avait été amené à reconnaître et à suivre, le long des trois dynasties de la vieille Perse, Achéménides, Arsacides et Sassanides, deux arts, deux traditions, l'une officielle, née de la fantaisie royale, imitant l'étranger et variant avec le caprice et la mode du temps; l'autre populaire, sortie des nécessités naturelles et qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours. M. Dieulafoy a commencé sa démonstration par l'examen des monuments de la vallée du Polvar Roud, la vallée qui aboutit à Persépolis. La destination de tous ces monuments, au nombre de quatre, l'un à l'état de débris, était loin d'être claire, et les philologues et les historiens avaient essayé vainement jusqu'ici de trancher une question qui est avant tout du ressort de l'architecte. M. Dieulafoy établit d'une façon qui semble convaincante la destination de ces monuments qui remontent tous à Cyrus et forment le prototype de l'ensemble de Persépolis : il reconnaît dans le Trône de la mère de Salomon l'équivalent du Trône de Jemshid; dans le tombeau de la mère de Salomon, le tombeau de la mère de Cyrus; dans les ruines d'un édicule près du Trône, l'équivalent d'un monument de Naqshi Rustem, dont l'on faisait un Atash gâh et

et documents; Mausolée de Chuh Khoda Bendè, œuvre du XIII[e] siècle (*Revue de l'architecture et des travaux publics*, XL, p. 7, 10, 13, 16). — Signalons encore *La Perse ouverte* (projet de route fluviale par le Karoun; *Philosophie positive*, 1883, mai-juin); — *L'islamisme et la science* (*Ibid.*, juillet-août), contenant des vues trop sévères sur l'islamisme : l'islamisme vaut mieux que les musulmans.

qui est un tombeau; enfin, les trois fameux piliers portant le nom de Cyrus lui servent à restituer un palais hypostyle, analogue à la salle de Persépolis. Quant au type général de l'architecture, M. Dieulafoy montre que c'est le type ionien archaïque et, par un de ces chocs en retour dont la méthode comparative est coutumière, il se trouve que les monuments de la Perse antique, mieux conservés que les monuments grecs de même époque, permettent de remonter plus haut dans l'histoire de l'art grec et peuvent lui servir de documents archaïques. M. Dieulafoy suppose avec grande vraisemblance que c'est Cyrus qui a ramené l'art grec avec lui de sa campagne de Lydie : ce sont peut-être les architectes de Crésus qui ont bâti les monuments du Polvar Roud [1]. M. Choisy, inversement, dans ses belles études sur la construction byzantine, a poursuivi l'art perse national, et plus généralement l'art asiatique, dans sa marche sur Byzance : « L'art byzantin, c'est l'esprit grec, s'exerçant, au milieu d'une société à demi asiatique, sur des éléments empruntés à la vieille Asie [2]. » Le trait essentiel de l'art byzantin, la voûte construite directement, sans l'aide du cintre, est un héritage de l'art de l'Assyrie et de la Perse.

Les personnes désireuses d'étudier le persan mo-

[1] Cf. *Revue critique*, 1884, I, p. 421-426, compte rendu de M. J. Darmesteter.

[2] *L'art de bâtir chez les Byzantins*, Paris, 1883, in-fol., 187 pages et 25 planches. — Cf. compte rendu de M. Bayet, *Revue critique*, 1884, I, p. 503-506.

derne trouveront dans deux ouvrages parus cette année, l'un de M. Kazimirski[1] pour l'étude pratique de la langue, l'autre de M. Schefer pour l'étude littéraire, deux guides qui, par l'étendue, la variété et la sûreté des informations, laissent bien loin derrière eux tout ce qui a été jusqu'ici publié dans ce genre. Les dialogues persans de M. Kazimirski, écrits dans la bonne langue de la conversation et portant sur tous les détails de la vie, des mœurs, des croyances, de l'administration, apprennent à l'étudiant à la fois à parler et à penser en persan. Un lexique de plus de vingt mille mots, dans lequel l'auteur a eu les conseils d'un Persan, donne le thesaurus de la langue populaire. Le livre de M. Kazimirski n'est pas seulement le guide du voyageur, c'est le guide de l'iranisant.

La *Chrestomathie persane*, de M. Schefer[2], présente un choix de morceaux entièrement inédits, tirés par l'auteur de sa riche bibliothèque, et qui suivent les transformations de la langue depuis sa renaissance au xe siècle, époque où l'arabe, s'affaiblissant dans le Khorasan et les provinces éloignées du centre du khalifat, laisse le dialecte vulgaire remonter au rang de langue littéraire. Cette première période est repré-

[1] Dialogues français-persans, précédés d'un précis de la grammaire persane et suivis d'un vocabulaire français-persan, Klincksieck, 1883, in-8°, xvi-1118 pages. — Cf. *Journal asiatique*, 1884, I, p. 94-99, compte rendu de M. Barbier de Meynard.

[2] *Chrestomathie persane*, à l'usage des élèves de l'École spéciale des langues orientales vivantes, publiée par M. Schefer, I, in-8°, p. xi-245 (notes et commentaires), 232 (texte).

sentée par le *Zafer Namèh*, ouvrage qui se donne pour traduit du pehlvi et rentre en effet par le fond dans un genre cher à cette littérature; c'est un recueil de réponses faites par Buzurdjmihr, le sage ministre de Khosroès Noshirvan, aux questions posées par le prince; il existe encore en pehlvi un Pandnâmak de Buzurdjmihr[1]. L'auteur de la traduction est le vizir de Nouh le Samanide (976-997), Ibn Sina, en qui M. Schefer croit reconnaître soit Avicenne, soit le père d'Avicenne[2]. L'histoire politique, religieuse, littéraire est représentée par une *Histoire de Boukhara*, traduite et abrégée à la fin du XIIe siècle (1178) d'un *Tarikh* arabe de 943; par une description de Balkh (*Fezhaïli Balkh*), écrite en arabe en 1274, sept ans avant l'invasion des Mogols, et traduite en persan en 1279 : M. Schefer en donne des extraits relatifs aux légendes pseudo-bibliques sur l'origine de Balkh, à sa population et ses produits; par un *Exposé des religions* (*Kitab beian el edian*), écrit à Ghazna en 1092 par un précurseur de Shahristani; par un ouvrage, inconnu jusqu'ici, de Hussein Waïzh, l'auteur de l'Envari Soheily[3]; par un livre d'anecdotes sur les poètes, dû au fils de Hussein Waïzh[4]. Le livre termine par un petit poème moral, *Le repos de*

[1] Haug, *Essays on the Parsis*, 2e édition, p. 111.

[2] De la même période, M. Schefer donne encore un ouvrage de morale politique, *Les règles du sultan et du vizir* (Adâb oussalthanèh ouel wezarèh).

[3] *Rissalèhi Hatimyèh* (Sur les traits de générosité de Hatim Thay), écrit en 1485.

[4] *Lethaïf outh Thewaïf* (Anecdotes plaisantes sur les différentes

l'homme (*Rahat oul-innsan*), recueil versifié de préceptes, attribués selon l'usage à Noshirvan : M. Schefer y voit un spécimen de la poésie populaire du commencement du XIe siècle; le style est plus archaïque que celui des écrivains de la période ghaznévide. M. Schefer trouve aussi dans la littérature persane une mine de documents pour l'histoire étrangère : nous aurons à parler plus loin de son *Khitai Namèh*. Les renseignements aussi variés que sûrs que donne M. Schefer dans son introduction, et ses commentaires sur les faits historiques ou géographiques, sur les hommes politiques et les écrivains de toute sorte mentionnés dans ces extraits, feront de ce livre, quand la seconde partie contenant les notes grammaticales et le lexique aura paru, une sorte d'encyclopédie en raccourci de la langue littéraire et de la littérature de la Perse[1].

En dehors du livre de M. Schefer, qui, il est vrai, est tout une littérature, nous ne trouvons aucun

classes de la société), écrit par Aly Safy dans la seconde moitié du XVIe siècle. Extrait sur les réparties des poètes.

[1] A ces secours pour étudier l'Iran moderne, ajoutons le beau tableau géographique de l'Iran (Perse, Afghanistan, Beloutchistan) par M. Élisée Reclus, IXe volume de la *Géographie universelle*, p. 25-316, Paris, Hachette, 1884; ce volume d'une œuvre dont la partie orientale est devenue un guide indispensable pour l'histoire de l'Orient comprend encore la Turquie d'Asie et l'Arabie. Pour les mœurs et l'aspect du pays, des monuments et de la population, lire les spirituelles et instructives descriptions de Mme Dieulafoy (*Perse, Chaldée et Susiane*; *Tour du monde*, tome XLV, n° 1148 sq.); les observations d'un persan chrétien, contenues dans les *Dialectes araméens* de M. Duval (voir plus bas p. 74).

autre travail littéraire à signaler, sauf une analyse, avec extraits abondants, due à M. Chodzko, de la comédie persane du Vizir de Lankuran[1].

On sait que la nationalité arménienne, écrasée en Arménie même sous les Seldjoucides, se releva sur la terre d'exil, dans la Cilicie. Un document curieux de l'histoire de cette *Petite-Arménie* vient d'être étudié par M. Carrière[2] ; c'est une inscription de 104 vers, sur un reliquaire qui vient originairement du couvent de Skevra : c'est une élégie sur la prise de Hromkla, la forteresse du catholicos, par le sultan d'Égypte, El-Melik-el-Ashraf, en 1292 ; le reliquaire, consacré par l'abbé de Skevra, est destiné à appeler la bénédiction du ciel sur le couvent et sur le roi Hethoum. Ce document est précieux, non seulement à cause de la rareté des œuvres d'art de la Petite-Arménie, mais aussi par sa date ; Hethoum (1289-1307) est le dernier prince de la dynastie nationale : ce poème est le cri d'agonie de la Petite-Arménie.

II.

Les études sémitiques continuent à se concentrer sur l'épigraphie.

Le deuxième fascicule du *Corpus* des inscriptions sémitiques[3] nous donne les inscriptions phéniciennes

[1] *L'aventure du vizir du Khan de Lankuran*, p. 21, in-8°.

[2] Dans les *Mélanges orientaux*, p. 167-213.

[3] Paris, Imprimerie nationale, 1884, p. 117-206 ; pl. XV-XXXVI.

de l'Égypte, de la Grèce, de Malte, de Sicile et de Sardaigne. Les chapitres relatifs à la Sicile et à la Sardaigne sont neufs en grande partie, grâce aux libérales communications de deux archéologues italiens, MM. Salinas et Vivanet. Il est inutile de revenir sur le plan et la portée de ce vaste monument, l'instrument de progrès le plus puissant que les études sémitiques aient encore eu en main. Telle est cependant l'activité des travailleurs que, dès le lendemain de sa publication, le *Corpus* est déjà en arrière de la découverte. En faisant nettoyer le temple d'Abydos, M. Maspero a mis au jour un escalier et un couloir, chargés de *graffiti* phéniciens, cariens, chypriotes et grecs, carte de visite des touristes d'autrefois. M. Sayce a copié une trentaine de *graffiti* phéniciens, dont la copie est malheureusement arrivée trop tard à la commission du *Corpus*[1].

Le *Corpus* recevra un accroissement aussi heureux qu'inattendu de l'intelligente générosité d'un voyageur anglais; M. Charles Doughty a parcouru, en 1876 et 1877, ces régions de l'Arabie du Nord qu'explore à présent, sous les auspices de l'Académie, M. Huber en compagnie de M. Euting. Il en a rapporté deux carnets formant un total de 56 feuillets, couverts de copies des textes himyarites, safaïtiques, araméens, grecs, qu'il rencontrait journellement, et

Cf. *Revue des études juives*, 1884, n° 15, p. 145-152, compte rendu de M. Hartwig Derenbourg.

[1] Lettre de M. Maspero à M. Ernest Renan, 6 avril 1884 (*Journal des Débats* du 28 avril).

les estampages de vingt-cinq grandes inscriptions nabatéennes à Medaïn Salih avec carte et dessins, et il a mis tous ces documents à la disposition de l'Académie. M. Renan, dans un rapport récent[1], a fait ressortir l'importance de ces documents, principalement des inscriptions nabatéennes, également importantes par leur date, — car elles s'étagent sur quatre-vingts ans, d'Auguste à Titus, et sont contemporaines des premiers temps du christianisme; par la place où elles ont été trouvées, — car elles montrent l'extension de l'empire nabatéen; par leur caractère intrinsèque, — car les monuments qu'elles décorent, et où la tradition arabe et le Coran voyaient les palais de géants préhistoriques, sont des tombeaux antérieurs de cinq siècles seulement à Mahomet, et dont le style donne du même coup la date des monuments absolument identiques de la vallée du Cédron et des environs de Jérusalem; enfin par leur langue et leur écriture, qui les relient linguistiquement et paléographiquement aux groupes de Palmyre, de Pétra, du Safa. En attendant que la section araméenne du *Corpus* soit prête à les recevoir, l'Académie publie ces documents avec traduction dans les *Notices et Extraits* de façon à les mettre immédiatement aux mains des savants.

Les études de détail n'ont pas manqué non plus. M. Clermont-Ganneau, expert juré en fait d'épigraphie, a démasqué trois monuments phéniciens apo-

[1] Séance du 13 juin (*Journal des Débats*, 14 juin).

cryphes, dont un scarabée jadis exposé au Louvre[1]. Nous rencontrons encore : de M. Clermont-Ganneau, plusieurs épigraphes inédites et une interprétation nouvelle de l'énigmatique *melis krsiim* des inscriptions chypriotes[2]; de M. H. Derenbourg, une interprétation nouvelle d'un graffito d'Abydos (n° 102 *a* du *Corpus*) et d'une inscription du Pirée[3]; de M. Bruston, des observations philologiques sur l'inscription d'Eshmunazar[4]; de M. Ledrain, une étude sur une gemme phénicienne[5] et sur un pronom phénicien expliqué par l'assyrien[6]. M. Six, dans un travail considérable sur le classement des séries monétaires de Chypre, ramène toute monnaie phénicienne à Citium ou au cercle d'influence de Citium[7]. M. Oppert a étudié deux curieux cylindres, assyriens de style et d'écriture, mais dont les noms propres sont phéniciens : M. Oppert soupçonne que cette

[1] *Trois monuments phén. apocryphes* (*Journal asiatique*, 1884, I, p. 336-367). — *Genuine and false inscriptions in Palestine* (*Times*, 21 sept. 1883).

[2] *Ἑρμηνεὺς τῶν κρίσεων*, interprète des jugements (*Revue critique*, Notes d'archéologie orientale, 1883, II, p. 145-147, 192-196; 1884, I, p. 12-26). — *Note complémentaire sur les sceaux et cachets israélites, phéniciens et syriens* (*Journal asiatique*, 1884, II, p. 304-306).

[3] *Revue des études juives*, 1884, n° 15, p. 145-152.

[4] *Revue archéologique*, 1884, I, p. 202-203.

[5] *Gazette archéologique*, 1883, p. 73-77. — *Ibid.*, p. 329-330, Reinach : *Hydrie chypriote avec épigraphe phénicienne.*

[6] *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 34-35 : מנמ, quoi que ce soit = assyr. *manamma*, qui que ce soit.

[7] *Revue de numismatique*, 1883, p. 249-374 ; pour la partie phénicienne, p. 323-342.

inscription doit être lue à la phénicienne[1] : ce serait déjà le procédé du pehlvi, avant le pehlvi. M. Clermont-Ganneau a cherché les rapports des lettres complémentaires de l'alphabet grec avec l'alphabet phénicien, et montré comment les Grecs ont pu exprimer les sons qui manquaient au phénicien, soit en détournant les signes de sons phéniciens qui manquent au grec, soit en dédoublant les signes déjà employés[2].

La tranchée de Carthage est enfin ouverte. Les premiers résultats n'ont été ni aussi riches ni aussi pauvres que l'espéraient les uns ou le craignaient les autres. Du 5 mars au 1er mai de cette année, MM. Reinach et Babelon ont creusé et exploré trois tranchées : la première de 150 mètres de long, entre Byrsa (Saint-Louis) et le vieux port, perce à travers la ville byzantine et la ville romaine jusqu'à la ville punique, où elle a mis à jour de nombreuses fondations de maisons, de citernes, de conduits d'eaux, un ostrakon avec inscription néo-punique non encore déchiffrée, un masque carthaginois de style inconnu. Une autre tranchée, à l'est de la première, a donné une vieille tombe carthaginoise et environ 450 de ces inscriptions votives à Tanit qui, à défaut d'autre

[1] *Bulletin de l'Acad. des inscriptions*, 1883, p. 180-184.

[2] *Un chapitre de l'histoire de l'A B C* (Mélanges Graux, p. 415-460). — Sur le livre de M. J. Taylor, *The alphabet*, voir un compte rendu important de M. Halevy dans la *Oesterreichische Monatsschrift für den Orient*, 1884, 15 mai et 15 juin.

renseignement, servent à reconstituer l'onomastique humaine et divine de Carthage. La troisième n'a donné que des œuvres romaines. Ce n'est point sur le résultat de six semaines à peine que l'on peut se faire une idée définitive de ce que Carthage nous réserve. Mais il importe que la question soit tranchée : une certitude négative sera encore un résultat scientifique. Si Athènes et Rome, qu'on explore depuis des siècles, sont encore loin d'avoir tout dit de leurs secrets, à Carthage, le désert à peu près absolu permet d'arriver plus vite et à moins de frais à une exploration complète, sinon de l'ensemble qui demanderait des millions, du moins des parties qui semblent promettre le plus. MM. Reinach et Babelon ont encore visité la côte orientale de la Tunisie, mais n'ont guère rencontré que des ruines romaines[1]. Parmi les découvertes dues à l'initiative privée, la plus intéressante est celle de la vieille nécropole carthaginoise de Badja, l'ancienne Vaga, à l'ouest de Tunis, par le capitaine Vincent[2]. Le P. Delattre, l'habile organisateur du musée de Saint-Louis, a résumé

[1] *Lettre à M. Georges Perrot*, par M. Salomon Reinach (*Revue archéol.*, 1884, I, 185-191); cf. *Berliner philologische Wochenschrift*, 1884, 17 mai, p. 633-635.

[2] Rapport à l'Académie du 26 septembre 1883. — Découverte de sept inscriptions néo-puniques par M. Charrier à Djebel Gelala (Constantine; *Bull. de correspondance africaine*, II, p. 74-80). Père Delattre : *Marques de fabrique sur des vases de poterie punique recueillis à Carthage* (*Bull. de l'Académie d'Hippone*, 1883, n° 18, p. 51-52). — *Pierre calcaire avec emblèmes et caractères puniques trouvée à Hippone (mamelon) en mai 1882* (*Ibid.*, p. XXXV-LIV et planche VIII).

avec netteté le résultat des explorations jusqu'aux dernières années[1].

M. Berger a étudié quatre stèles, rapportées de l'ancienne Hadrumète par l'abbé Trihidez et qui sont à peu près tout ce qui reste d'une soixantaine de stèles découvertes en 1867[2]. Ces stèles offrent des types d'art et des symboles, différents de ceux que l'on rencontre sur les monuments carthaginois, et ne présentent ni l'influence grecque ni la symbolique ordinaire des Tanit. Deux de ces stèles présentent une triade de cippes, où M. Berger reconnaît le symbole de la triade divine de Carthage, telle que Polybe nous la fait connaître, symbole presque absolument nouveau dans l'histoire de l'art phénicien, et qui vient se ranger près d'un spécimen, unique jusqu'alors, trouvé à Lilybée (*Corpus*, n° 138)[3]. Dans une étude pleine de rapprochements ingénieux et hardis, M. Berger assimile l'Ascagne de Virgile, ancien dieu ou héros de la Mysie et de la Bithynie, au dieu phénicien *Sakon*, nommé aussi *Askoun*, et il reconnaît dans le *Julus*, auquel Virgile assimile Ascagne, le dieu-enfant de la triade carthaginoise, Iolaos, dont le nom pri-

[1] *Carthage et la Tunisie au point de vue archéologique*, 1883, Tunis.

[2] *Gazette archéologique*, 1884, p. 51-56, 82-88; cf. Perrot, *L'art antique*, Phénicie, p. 463. Mgr de Lavigerie vient de faire transporter au musée de Saint-Louis les débris qui restent.

[3] Dans un article postérieur (*Revue archéologique*, lettre à M. A. Bertrand sur une nouvelle forme de la triade carthaginoise, 1884, I, 203-214), M. Berger montre que ce symbole est moins isolé qu'il ne semble.

mitif était Joel[1]. Si ces rapprochements étaient acceptés, il s'ensuivrait, ou bien que les religions de la Mysie et de la Bithynie appartenaient à la famille sémitique, ou que des dieux mysiens ont été naturalisés dans le Panthéon phénicien. M. Foucart, à propos d'une série de bas-reliefs trouvés au Pirée et représentant sous forme de serpent le dieu Ζεὺς Μειλίχιος, étudie les procédés employés par les colonies phéniciennes établies en Grèce pour gréciser leurs dieux, tantôt les assimilant aux dieux grecs qu'ils rappelaient le mieux par quelque attribut, tantôt grécisant leur nom seul. Ζεὺς Μειλίχιος serait le nom grécisé d'un dieu phénicien *Baal Milik*, adoré sous forme de serpent[2]. M. Reinach, en déblayant le temple des Poseidoniastes à Délos, a trouvé des inscriptions qui prouvent que le Poseidon qu'ils adoraient était un dieu phénicien de Beryte[3].

M. Perrot, dans son voyage à travers l'art antique, est arrivé à la Phénicie[4]. Ici la tâche est infiniment plus difficile qu'en Égypte et en Assyrie, à cause de la rareté et de la dispersion des débris. Ce qui permet de se faire une idée d'ensemble de l'art des deux premiers pays et de son développement, c'est que, malgré d'immenses lacunes, ils nous ont déjà fourni l'un et l'autre des ensembles datés. Des do-

[1] *Ascagne*, dans les *Mélanges Graux*, p. 611-619.

[2] *Bulletin de correspondance hellénique*, 1883, p. 507-514.

[3] Fouilles d'août 1882; *ibid.*, 1883, p. 446 sq.

[4] *Histoire de l'art dans l'antiquité*, tome III, Phénicie, Chypre, Judée; ont paru les trois premiers fascicules, relatifs à la Phénicie, 480 pages in-4°. Paris, Hachette, 1884.

cuments comme le palais de Khorsabad ou les séries de Tello, comme une pyramide ou un temple égyptien, couverts d'inscriptions et de peintures, permettent de se faire une idée exacte, et jusqu'à un certain point complète, de ce qu'était telle branche de l'art à telle époque. Rien de tel pour l'art phénicien : sur la bande étroite de terre où il est né et s'est développé, cinq ou six civilisations ont passé l'une sur l'autre, chacune bâtissant ses villes avec les débris des précédentes. La même fatalité l'a poursuivi dans les immenses colonies où les marins de Sidon l'ont porté et émietté : le seul point où l'on pouvait espérer de trouver des ensembles, Carthage, n'a pas encore tenu ses promesses; peut-être Rome a-t-elle trop bien suivi le mot d'ordre de Caton. Ajoutez à cela que l'art phénicien est en général sans inscription et, par suite, ne donne sur lui-même que les renseignements énigmatiques et fuyants de la forme. Enfin l'état de renouvellement perpétuel où est la recherche ne permet que des conclusions provisoires sur un art dont quelque coup de pioche heureux peut à chaque instant renouveler l'aspect. Ces conditions expliquent peut-être l'indécision des conclusions auxquelles l'archéologie phénicienne s'est généralement arrêtée, cherchant en vain les traits typiques de cet art, dont jusqu'ici le caractère principal semble être de n'en pas avoir, tour à tour égyptien, assyrien, grec, jamais phénicien. Le livre de M. Perrot restera l'exposé admirablement exact de cette situation de la science à la date de 1884, c'est-

à-dire en pleine transition. M. Perrot commence par exposer ce que l'on sait de la formation et de la constitution des cités phéniciennes, et mesure l'extension de l'empire que « ce grand petit peuple » se tailla dans le monde occidental, qu'il sut le premier mesurer du regard et enlacer de ses flottes. Il résume ensuite ce que les textes et l'épigraphie nous apprennent de sa religion, et arrive enfin à son art où il distingue trois périodes, période préhellénique, période mixte, période hellénique; la période préhellénique d'ailleurs n'est plus déjà pure elle-même : elle a emprunté à l'Égypte le disque ailé, à l'Assyrie le sphinx aux ailes redressées. Il interroge ensuite la tombe, en Phénicie et hors de Phénicie : la tombe est le monument phénicien le plus instructif qui reste, parce que c'est non seulement, comme à l'ordinaire, le document architectural le plus résistant, mais aussi le plus riche; presque tout ce qu'on a d'objets d'art phénicien sort de là. M. Perrot passe ensuite au temple, sorti du haut lieu et du tabernacle et dont il ramène le type à une grande cour rectangulaire, contenant au milieu la *cella* avec le dieu, disposition inverse du temple grec où tout l'effort porte sur la *cella*, mais qu'il éclaire d'une façon inattendue par le témoignage de la Caaba et des plus vieilles mosquées arabes. La Phénicie reprend l'avantage sur l'Égypte et l'Assyrie dans l'architecture civile : M. Perrot nous décrit, principalement d'après les explorations de M. Renan, la ville phénicienne, et, d'après Daux et Beulé, le port punique. Enfin il suit dans la sculpture la trace de l'art assyro-

égyptien, plus tard de l'art grec, qui, formé en partie aux leçons de la Phénicie, revient sur elle par ce *choc en retour* dont M. Heuzey a donné la définition et la formule. Il semble que l'art phénicien ait été avant tout un art commercial, variant avec le goût de ses clients, prenant partout et portant partout : de là, malgré son absence d'originalité propre, son importance dans l'histoire de l'art plastique, parce qu'il a été le grand courtier artistique du monde ancien[1].

Les *graffiti* araméens, en caractères phéniciens, lus par M. Berger sur des coupes trouvées à Nimroud, sont importants par leur âge, car ils datent d'au moins sept siècles avant notre ère[2]. Dans ce domaine araméen, la grande inscription de Palmyre est toujours la pièce de résistance. M. de Vogüé, qui avait

[1] M. Ledrain a étudié quelques intailles sémitiques qui montrent sur une même pierre le mélange de deux ou trois arts, combinant les symboles grecs, assyriens et égyptiens (*Revue d'assyriologie*, p. 35-37). — Voir les observations de M. Dumont sur l'art chaldéen et phénicien, à propos du catalogue de M. Heuzey (*Journal des Savants*, 1884, p. 96-106, 161-172); le compte rendu par M. Reinach de l'ouvrage du Dr Milchhoefer sur les commencements de l'art en Grèce (*Revue archéol.*, 1884, I, p. 366-381). — Ledrain, *Un Tyrien du musée du Louvre* (cippe en marbre, acheté à Tyr, présente le costume tyrien du IVe siècle; la coiffure est celle du Carthaginois de Lilybée; *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 32-33). — Reinach, *Deux têtes archaïques du musée de Constantinople*, style chypriote (*Gazette archéologique*, 1884, p. 88-90). — Perrot, *Statuette en bronze de la Commagène*, trouvée par le capitaine Marmier, à Marach, en pays hittite; travail phénicien, non hittite (*Ibid.*, 1884, p. 77-79).

[2] *Proceedings of the Soc. of Bibl. arch.*, 1884, 4 mars, p. 119-123.

publié dans votre Journal, l'an dernier[1], une première lecture, avec un premier déchiffrement, des deux textes araméens, reprend, avec le secours d'un estampage plus exact et d'une photographie du monument, l'étude du plus long et du plus endommagé de ces deux textes[2]; il reconnaît, dans le texte grec qui l'accompagne, l'original, partiellement mais fidèlement traduit, du texte araméen, ce qui lui permet de combler les lacunes pour le sens et parfois pour le texte même. Suit un commentaire philologique, économique et historique de ce document, qui, avec toutes ses mutilations, est le plus important qu'on ait encore retrouvé sur la constitution économique de Palmyre : c'est la vie intime et le détail journalier de la cité commerçante qu'il fait revivre devant nous, « avec son mouvement d'hommes, d'animaux et de marchandises; de traitants, de publicains, de brocanteurs, de plaideurs, de magistrats, foule affairée et bigarrée, se pressant sous les longues colonnades dont les ruines font encore aujourd'hui l'admiration des voyageurs ». M. de Vogüé nous fait toucher le jeu du commerce dans cette succursale du désert, qui transmettait à l'Occident les caravanes et les produits de l'Orient, énumère les articles, compte les droits de douane, fait connaître l'administration de la ville et montre d'une façon définitive, par les références à des députés de Germanicus et de Cor-

[1] *Journal asiatique*, 1883, I, p. 231-245.
[2] *Ibid.*, 1883, II, p. 149-183; corrections et additions, p. 549.

bulon, que dès le premier siècle Palmyre était soumise à la loi romaine.

Comme tous les travaux fortement conçus, le travail de M. de Vogüé a suscité des recherches et des découvertes nouvelles. M. de Vogüé avait terminé son travail en posant la question de savoir si les droits établis par le décret constituaient le *Portorium*, c'est-à-dire la contribution d'empire, ou un simple droit municipal. M. Duval résout la question dans le premier sens, en découvrant dans le titre même du décret (למנא) une transcription du grec λιμὴν, qui est l'équivalent grec du latin *portorium*[1]. Le matériel de l'épigraphie palmyrénienne s'est enrichi de quatre inscriptions funéraires, communiquées par M. Pognon, dont trois dans le caractère usuel, la quatrième dans un caractère encore indéterminé[2].

L'araméen biblique de Daniel et d'Esdras a des formes de passif, tandis que l'araméen ordinaire a remplacé absolument le passif par le réfléchi. Quelques savants ont pensé que ces formes bibliques sont des restes d'un ancien passif araméen, perdu plus tard, et M. Sachau, assimilant le palmyrénien de notre inscription à l'araméen de Daniel, a cru y retrouver de véritables passifs (*hophal*) sur le type de ceux de Daniel. M. Duval montre qu'il n'en est rien, que les formes palmyréniennes doivent se vocaliser

[1] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 537-539. M. Clermont-Ganneau rattache à λιμὴν, par l'araméen *leminá*, l'arabe *míná* « port »; *ibid.*, 1884, I, p. 267.

[2] *Ibid.*, 1884, I, p. 558-560.

et se lire d'après l'analogie de l'araméen ordinaire, et que, par suite, le passif araméen était déjà perdu au IIe siècle. L'était-il au temps de Daniel? M. Duval pense que l'araméen de Daniel est une langue artificielle, parlée dans la communauté juive, et non un dialecte palestinien vulgaire, et montre par l'analyse des formes que son *hophal* était modelé sur l'analogie de l'hébreu; l'araméen de Daniel est le premier en date des patois juifs[1].

L'araméen n'est plus une langue vivante que dans quelques îlots épars de son ancien domaine et il importe de recueillir ces derniers débris avant qu'ils soient engloutis. Ainsi ont fait MM. Socin et Stoddard; M. Duval vient de prendre place à côté de ces savants voyageurs, sans sortir de son cabinet[2]. Deux dialectes araméens sont parlés actuellement dans le district de Salamâs[3], l'un par les chrétiens syriens, l'autre par les Juifs. Ces deux dialectes diffèrent, les deux colonies qui le parlent venant de pays différents, les chrétiens probablement du Bohtan, les Juifs du Kurdistan turc. M. Duval donne en transcription romane des textes écrits sous la dictée d'un chrétien et d'un juif de Salamâs, de passage à Paris. Ces textes, surtout les premiers, ont un intérêt de fond aussi bien

[1] *Le passif dans l'araméen biblique et le palmyrénien* (*Revue des études juives*, 1884, n° 15, p. 57-63).

[2] *Les dialectes néo-araméens de Salamâs*; texte sur l'état actuel de la Perse et contes populaires, avec une traduction française; Paris, Vieweg, 1883, p. IX-144 (texte), p. 86 (traduction), in-12. Cf. Halévy, *Revue critique*, 1884, I, p. 181-183.

[3] Au nord-ouest du lac Ourmia (Aderbeidjan).

que de langue : les textes chrétiens contiennent des renseignements et des jugements personnels sur l'état de la Perse, sur l'administration religieuse des Chaldéens, sur le banditisme des Kurdes, des fonctionnaires et des magistrats : c'est la confession d'un mécontent. Les contes juifs n'ont rien de juif dans le fond et peu de chose dans la forme : ils rentrent dans le *folk-lore* général.

Il y a un araméen d'Égypte, comme il y a un grec d'Égypte. M. Ledrain vient de reprendre les principaux documents de cette littérature, les stèles de Carpentras, du Sérapeum, du Vatican, et explique quelques mots difficiles de ces monuments en en faisant des mots égyptiens empruntés[1]. Il applique la même méthode à l'interprétation du papyrus araméen du Vatican, publié et étudié par M. de Vogüé, et d'un papyrus inédit de la Propagande, qui est également, comme celui du Vatican, un papier de comptes[2].

Nous n'avons plus à signaler que l'identification, par M. Duval, du *Pays supérieur* des lexicographes syriaques, assimilé à tort au Dailam de la Caspienne, avec le Delamistan de Shahrazour, entre Hamadan et Arbel[3]; une notice du même sur deux docteurs de la tradition monophysite syriaque du VIIIe siècle, Ṭub^h ânâ et Sâb^h â[4]; et les observations de M. Halévy

[1] *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 18-23.

[2] *Ibid.*, p. 23-32.

[3] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 277-279. — Note sur la publication d'un bréviaire nestorien, *ibid.*, p. 106-108.

[4] *Ibid.*, 1884, I, p. 560-562.

sur la lecture de quelques lettres de l'alphabet de Safa[1].

M. Halévy a résumé et critiqué les idées de M. Dillmann sur la formation de la Genèse et de Josué[2]. M. Vernes a essayé de retracer les débuts de la nation juive, principalement d'après les travaux de M. Reuss[3]. C'est surtout du livre des Juges et de Samuel qu'il cherche à dégager l'élément historique : le Pentateuque opère sur une matière molle que le dogmatisme a pétrie à sa fantaisie. M. Vernes reconnaît dans Abimelek le personnage le plus historique des *Juges*; mais il réduit singulièrement le rôle de Samuel, qui certainement a été plus qu'un juge de paix de Ramah. Il attribue avec grande apparence de vérité à Saül et à ses victoires le premier groupement sérieux de force nationale, et voit en lui, par suite, le créateur de la nation : mais il est diffi-

[1] *Revue critique*, 1883, II, p. 12-13. — Pour l'étude de la Syrie moderne : E. Reclus, le volume déjà cité, p. 685-826; — Paul Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, voyages dans la Phénicie, le Liban et la Judée, 1875-1880 (675 pages gr. in-4°, Paris, Hachette; ouvrage conçu surtout au point de vue pittoresque, mais précieux par l'abondance des documents artistiques, par les cartes et par les renseignements d'ordre naturel); — V. Guérin, *Description et statistique des populations du Liban, Maronites, Melkites, Grecs, Druzes, Matoualis* (*Bull. de l'Acad. des inscriptions*, 1883, p. 286-302). — Le beau livre du grand voyageur V. L. Cameron (*Notre future route de l'Inde*, traduit de l'anglais, Hachette, 1883, in-12, 269 pages) décrit au passage les monuments, les traditions et les légendes par où passera le futur railway de Beyrouth à Bagdad.

[2] *Revue critique*, 1883, t. II, p. 267-273, 285-293.

[3] *Revue des religions*, 1883, p. 319-377, 603-618, 728-755.

cile d'admettre que ses démêlés avec Samuel soient l'invention d'une tradition tardive. M. Loeb, dans un article sur les Juifs destiné au Dictionnaire universel de géographie, a réuni, avec une concision et une netteté remarquables, une masse de données aussi abondantes que sûres sur la statistique, l'ethnographie, l'état social, l'histoire et la littérature du peuple juif[1].

Les journaux vous ont suffisamment entretenus des incidents du Pentateuque moabite. Il a fourni à M. Clermont-Ganneau l'occasion d'une démonstration qui, malheureusement, ne découragera ni la confiance des faussaires ni la crédulité d'un certain public[2]. M. Derenbourg, continuant ses études bibliques, a traduit, commenté et corrigé le Psaume LXXXIV, où il reconnaît un chant de pèlerins se rendant à Jérusalem[3]. M. Schwab a étudié un *ἅπαξ λεγόμενον* d'Isaïe[4], M. Hartwig Derenbourg les mots grecs contenus dans le livre de Daniel[5]. M. Loeb a démêlé les complications amenées dans l'ordre des lectures sabbatiques du Pentateuque par les variations du nombre des samedis dans le calendrier lunaire,

[1] Tirage à part, Paris, Lahure, 1884, p. 118, petit in-12.

[2] *Mr. Shapira's Manuscripts* (*Times*, 21 et 25 août 1883; lettres à l'éditeur); *Un prétendu manuscrit original de la Bible* (dans la *Revue politique et littéraire*, 29 septembre 1883).

[3] *Revue des études juives*, 1883, n° 12, p. 161-166.

[4] *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 33-34 (נסמן; Isaïe, XXXVIII, 25).

[5] *Mélanges Graux*, p. 235-244. — Halévy : אשפנז, expliqué par le persan اسپنج (*Journal asiatique*, 1883, II, p. 282-284).

combinées avec les lois spéciales qui attachent certaines sections à certaines fêtes[1]. M. Herrmann a essayé de reconstituer, d'après les travaux de l'archéologie moderne, le plan et les dispositions du temple de Jérusalem[2].

L'histoire des variations de l'opinion païenne à l'égard des Juifs est jusqu'à un certain point l'histoire même de la pensée religieuse à Rome. M. Hild a repris avec tact et avec une érudition classique très sûre ce sujet difficile, qui n'a jamais été traité à fond et qui prête aux thèses les plus opposées, si l'on n'a garde de distinguer les temps et le tempérament des écrivains consultés[3]. M. Friedlander a achevé son étude sur la secte de Melchisedec et sur l'Épître aux Hébreux, qu'il attribue, comme l'école protestante du XVIe siècle, à Apollos, le collègue alexandrin de saint Paul, et qu'il croit citée et attaquée dans le Talmud (*Nedarim*, 32 *b*)[4]. Les premiers siècles de notre ère sont représentés par une épitaphe hébraïque d'un R. Youdan, fils de R. Tarphon, trouvée à Jaffa et expliquée par M. Clermont-Ganneau[5], et par l'épitaphe grecque

[1] *Revue des études juives*, 1883, n° 22, p. 250-267. — J. Derenbourg, *Encore quelques mots sur les sections du Pentateuque*, *ibid.*, n° 13, p. 246-149.

[2] *Le temple de Jérusalem*, Valenciennes, impr. Vve Prignet, 32 p. in-8°. — Baron de Vaux, *La Palestine*, Paris, Leroux, 1883, p. II-425, in-4°. Description pittoresque, utile pour l'étude de l'art.

[3] *Revue des études juives*, 1884, n° 15, p. 1-37.

[4] *Ibid.*, 1883, n° 12, p. 187-199.

[5] *Proceedings of the Soc. of Bibl. archæol.* (planche, numéro de février; commentaire, numéro de mars, p. 123-125).

de la juive Rufina, chef de synagogue à Smyrne, publiée par M. Reinach[1].

La *Revue des études juives* a publié, de M. Harkavy, une série d'additions et de rectifications à l'*Histoire juive* de M. Grätz[2], portant sur la période des Gaons et des Caraïtes[3]; de M. Goldziher, des renseignements historiques et légendaires, tirés des sources musulmanes, sur la position du patriarche juif, le Chef de la Captivité (Resch Galuto)[4]; de M. Hirschfeld, un Essai sur l'histoire des Juifs de Médine, sujet d'une importance capitale pour l'histoire de l'islamisme et de la propagande monothéiste avant Mahomet : l'auteur a essayé de compléter le tableau magistral tracé, il y a trente-cinq ans, par Caussin de Perceval, à l'aide des textes nouveaux et surtout de poésies antéislamiques[5].

M. Raphaël Lévy a essayé, dans une étude sur la vie et l'enseignement de Rabbi Meir, le premier auteur de la Mischna, de donner une idée de la vie et de l'enseignement d'un docteur juif du IIe siècle[6]. M. Halévy recherche dans le Talmud des *Aggadot*

[1] Premier exemple d'une femme portant le titre d'*Archisynagoge* (*Revue des études juives*, 1883, n° 14, p. 161-166). — Cl.-Ganneau, *Archæological discoveries in the Holy Land and Syria* (*Times*, 29 déc. 1883).

[2] Traduction française abrégée par M. Wogue; 2e vol. (de l'exode babylonien, 738, à la destruction du second temple), Paris, A. Lévy, 1884, p. 416, in-8°.

[3] *Revue des études juives*, 1883, n° 14, p. 194-203.

[4] *Ibid.*, 1884, n° 15, p. 121-125.

[5] *Ibid.*, 1883, n° 12, p. 167-193.

[6] *Un Tanah*, 1883, Paris, Maisonneuve, III-166 pages in-8°.

d'origine saducéenne[1]. Geiger avait déjà montré que des décisions dogmatiques, des *halakhot*, sorties de cette source, se sont glissées dans la grande compilation pharisienne : à plus forte raison doit-il en être ainsi des *Aggadot*, qui sont des légendes et des conceptions neutres de nature. M. Halévy, posant en principe que toute conception qui tranche nettement sur le fond orthodoxe est un débris de quelque ancienne école dissidente, recueilli par l'école orthodoxe, retrouve ainsi dans le Talmud des échos des trois dogmes essentiellement sadducéens, — négation des esprits, du destin et des récompenses futures, — dogmes qu'il définit et dont il rétablit le véritable sens, exagéré par Joseph. M. Israel Lévi retrouve dans le Talmud la fameuse légende de l'Ange et de l'Ermite, ou de la justification des voies de la Providence, rendue si populaire au siècle dernier par Parnell et Voltaire : la version talmudique, la plus ancienne de toutes, est cependant moins bien conservée et moins primitive que les légendes arabe et chrétienne qui sont très postérieures, ce qui prouve l'existence de versions encore plus anciennes[2]. Les narrateurs talmudiques sont en général trop préoccupés de la morale du récit pour le conserver fidèlement et le raconter pour lui-même. M. Lévi arrive à la même constatation pour la légende d'Alexandre, dont il donne les textes rabbiniques[3] qu'il compare aux sources étrangères. Le

[1] *Revue des études juives*, 1884, n° 15, p. 38-56.

[2] *Ibid.*, 1884, n° 15, p. 64-73.

[3] *Talmud*, Pesiqta de R. Cahna, Yalqût Jonas, *Midrash des Psau*

Talmud offre rarement de légende complète, ce qui prouve que, dans les cas même où il est la version la plus ancienne, la transmission dans le *folk-lore* étranger a dû se faire par une autre source. M. Isidore Weil, à l'occasion de polémiques récentes sur le *Jus primae noctis*, a rassemblé les légendes talmudiques relatives au même sujet : l'une d'elles attribue à l'exercice de ce droit l'insurrection des Macchabées[1].

Les catacombes juives de Venosa contiennent le monument épigraphique le plus important du judaïsme médiéval. M. Ascoli, dans le travail magistral qu'il a consacré à ces inscriptions, les a publiées et expliquées d'après des copies prises en 1853 : on croyait les originaux détruits. M. Lenormant, dans son dernier voyage dans l'Italie méridionale, les a retrouvés encore intacts; mais il n'a eu le temps de prendre de copies que de neuf textes : d'après la forme des lettres, il rapporte les plus anciens au ve et au vi^e^ siècle, époque où une constitution d'Honorius et les lettres de saint Grégoire mentionnent les Juifs d'Apulie. Il signale quelques inscriptions grecques en caractère hébreu, du *Judengriech*, et suppose que les versions grecques en lettres hébraïques que l'on possède de la Bible pourraient venir des Juifs d'Apulie[2]. M. Gerson a publié vingt-neuf inscriptions iné-

mes (*Ibid.*, 1883, n° 13, p. 78-93). — La traduction de l'*Historia de Praeliis*, d'Emmanuel ben Jacob, 1883, n° 12, p. 279-280).

[1] *Revue des études juives*, 1883, n° 13, p. 156-159. — Jastrow, *Traditions mal comprises par le Talmud de Babylone*, *ibid.*, 1883, n° 14, p. 149-152; cf. *ibid.*, n° 14, p. 272-273.

[2] *Ibid.*, 1883, n° 12, p. 200-207; *Gazette archéologique*, 1883.

dites de tombes juives de Dijon, antérieures à l'an 1420, date de l'expulsion des Juifs[1].

La littérature néo-hébraïque est représentée par un travail important de M. Henri Gross sur Simson ben Abraham de Sens, rabbin de la seconde moitié du XIIe siècle, adversaire de Maïmonide et l'un des principaux *tosaphistes*, dont le travail, résumant tous les commentaires antérieurs de l'école de Raschi, forme sous le nom de *Tosaphot de Sens* la base des Tosaphot imprimés[2]. M. Bacher a étudié les rapports des deux grandes autorités grammaticales fondues par David Kimchi dans le dictionnaire de racines qui est devenu l'autorité classique de la lexicologie juive, Joseph Kimchi, son père, et Ibn Ganah[3]. Nous renvoyons à la *Revue des études juives* pour une série d'études sur l'histoire des Juifs en France[4], dans le

p. 37-45 (dans le premier rapport sur sa mission). — M. Lenormant signale encore des épitaphes bilingues latino-hébraïques à Tarente (*Gaz. archéol.*, 1883, p. 201-202).

[1] *Revue des études juives*, 1883, n° 12, p. 222-229. — Schwab, *Inscription juive du musée de Saint-Germain, ibid.*, 1884, n° 15, p. 137-138.

[2] *Revue des études juives*, 1883, n° 12, p. 167-186; n° 13, p. 41-77. — D. Kaufmann, *Le neveu de Maïmonide*, Abul Maâli, secrétaire de Maïmonide (*Ibid.*, 1883, n° 13, p. 152); *Le prétendu commentaire d'Isaac Israeli sur le livre Yeçira* (livre de cabale; *ibid.*, 1883, n° 15, p. 126-130). — J. Derenbourg, *Sefer Hamitzwoth* de Maïmonide, tr. D[r] Peritz, *ibid.*, 1883, n° 13, p. 307-310. — Halévy, *Sepher Tahkemoni*, éd. P. de Lagarde, *Revue critique*, 1883, II, p. 397-399.

[3] *Revue des études juives*, 1883, n° 12, p. 208-211. — Simonsen; *Observation sur un alphabet hébreu-anglais du XIV[e] siècle, ibid.*, p. 285-286.

[4] Ulysse Robert et Balaguer : *La roue des Juifs* (1883, n° 12,

Comtat[1], en Alsace[2], en Allemagne[3], en Belgique[4], en Italie[5] et en Espagne[6].

p. 268-269; Ulysse Robert, n° 17, p. 94-102). — Gerson, *Lothair ou Lorraine* (*Lothair,* לותיר, désigne, non l'école de Lorraine, mais l'école de *Lhuistre* en Champagne, près Ramerupt, Plancy, Dampierre, grands centres rabbiniques); 1883, n° 13, p. 279-281. — J. Morey, *Les Juifs en Franche-Comté au XIVe siècle,* 1883, n° 13, p. 1-39. — *Chartes relatives aux Juifs de Dijon,* 1883, n° 14, p. 281-283. — J. Loeb, *Les Juifs de Malaucène,* 1883, n° 13, p. 270-272. — Bardinet, *Lettres d'abolition octroyées par le cardinal de Foix au sujet des crimes commis à Carpentras en 1460,* 1883, n° 12, p. 280-285. — A. Cahen, *Le rabbinat de Metz pendant la période française* (1567-1871), 1883, n° 13, p. 103-116; n° 14, p. 205-226. — Kayserling, *Richelieu, Buxtorf père et fils,* documents pour servir à l'histoire du commerce de la librairie juive au XVIIe siècle, 1884, n° 15, p. 74-95. — T. R. *Les Juifs dans l'opinion chrétienne aux XVIIe et XVIIIe siècles,* Peuchet et Diderot, 1884, n° 15, p. 138-144.

[1] R. de Maulde, *Les Juifs dans les états français du pape au moyen âge,* 1883, n° 15, p. 227-251 (statuts de la communauté de 1558); 1884, n° 15, p. 96-120. — Bardinet, *Documents relatifs à l'histoire des Juifs dans le comtat Venaissin,* 1883, n° 13, p. 139-146.

[2] E. Scheid, *Histoire des Juifs de Hagueneau,* fin, 1883, n° 12, p. 230-249.

[3] Levin, *Localités illustrées par le martyre des Juifs en 1096 et 1349,* 1884, n° 15, p. 134-137 (identification de localités citées dans deux mémoriaux de persécution, publiés par M. Jellinek).

[4] Émile Ouverleaux, *Notes et documents sur les Juifs de Belgique sous l'ancien régime,* 1883, n° 13, p. 117-138. — Cf. I. Lévi, *Sur une inscription hébraïque de Louvain,* n° 14, p. 252-271.

[5] Hartwig Derenbourg, *Léon l'Africain et Jacob Mantino,* 1883, n° 14, p. 283-285; Léon, Arabe de Grenade, pris et converti par des pirates, rédige un dictionnaire arabe, encore manuscrit, pour son ami Jacob ben Siméon, professeur de médecine à Bologne en 1524, probablement identique au Jacob Mantino pour qui Léon l'Africain a écrit une grammaire arabe.

[6] J. Loeb, *R. Mattatya ha-yiçhari* (rabbin espagnol, prend part au Congrès de Tortose, 1413-1414), 1883, n° 13, p. 153-155. — Pour la Bibliographie juive de l'année, voir 1883, n° 12, p. 287-307.

L'histoire du monde arabe a acquis un intérêt nouveau par les luttes auxquelles nous assistons et par les revendications dernières de cette civilisation brillante, qui a été à son heure un progrès. M. Guyard, dans quelques pages pleines de faits et d'idées, trace le tableau de cette civilisation sous les premiers khalifes, les Ommiades et les Abbassides : l'organisation du gouvernement, de l'armée, de la justice; la religion et ses sectes, la jurisprudence et ses écoles; la philosophie et la littérature, le commerce, l'industrie et l'art, toutes les formes de l'activité arabe, sont esquissées au passage en quelques traits précis, dans leurs caractères et leur histoire[1].

Les savants européens n'ont pas encore dressé le relevé complet des richesses dont ils disposent pour faire cette histoire. M. de Slane avait passé les dernières années de sa vie à préparer le catalogue arabe de la Bibliothèque nationale. Le premier fascicule de son travail paraît enfin, six ans après sa mort[2]. Il contient 1,868 articles, consacrés à la théologie chrétienne, au Coran, aux commentaires du Coran, aux traditions, au droit, à la théologie; les dernières

et n° 14, p. 287-315 (Loeb); Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1882-1883, par Th. Reinach (Annuaire de la Société, 1884, p. 22-70).

[1] *La civilisation musulmane*, leçon d'ouverture au Collège de France, in-18, 74 pages, Paris, Leroux, 1884. — *La civilisation des Arabes*, du Dr Gustave Lebon (Didot, 705 pages in-4°), dithyrambe en l'honneur du génie arabe; utile par l'abondance des representations figurées (300 gravures, 70 planches, 4 cartes, etc.).

[2] Premier fascicule, 368 pages in-8°; Paris, Imprimerie nationale, 1884.

pages commencent l'histoire universelle. La vaste collection de l'Escurial (1-1555 *bis*) avait été cataloguée, il y a un siècle, par le Maronite Casiri (1760-1770). M. H. Derenbourg, en étudiant les manuscrits du grammairien Sîbawaihi dont il préparait une édition, a remarqué que les descriptions du savant Syrien ne répondaient pas toujours exactement au contenu des manuscrits : il a soumis tout le catalogue à un contrôle attentif, dont il donne le résultat dans un ouvrage considérable dont le premier volume vient de paraître[1]. Il tient le milieu entre un catalogue raisonné et un inventaire sommaire, et proportionne l'étendue des articles, non au mérite intrinsèque du manuscrit, mais à la quantité de détails nouveaux. Ce sera un supplément indispensable à la Bibliothèque hispano-arabe de Casiri.

L'occupation de la Tunisie n'a pas réalisé, pour l'accroissement des matériaux manuscrits, les espérances que l'on avait conçues. Les trésors de la grande mosquée de Kairoan sont fictifs ou se sont trop bien cachés. A Tunis, la mosquée de Zitouna contient deux importantes collections : l'une, formée par le général Kheir-eddin, est déjà connue par un catalogue publié à l'Exposition universelle de 1867. MM. Basset et Houdas, chargés de recenser les manuscrits existant dans la Régence, ont publié le ca-

[1] *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, Leroux, I, XLIII-525 p. in-8°. Ce volume traite des manuscrits relatifs à la grammaire, à la rhétorique, à la poésie, à la philologie, aux belles-lettres, à la lexicographie et à la philosophie.

talogue de la seconde, donnée en 1840 à la mosquée par le bey Ahmed : ils en publient la partie qui intéresse l'érudition européenne, littérature, histoire, biographie, géographie, voyages, politique, en tout 165 articles. Ils ont donné encore une note détaillée du *Me'âlim el Imân*, ouvrage de la seconde moitié du VIII[e] siècle de l'hégire, et qui comprend l'histoire de la fondation de Kairoan, la description des anciennes mosquées et la biographie des illustrations de la cité sainte[1]. Les espérances s'étaient retournées de l'Orient au Maghreb; les Algériens qui ont étudié à la mosquée El Qarouïn, au Fez, parlent de 8,000 manuscrits : c'est là que devait se trouver le Tite-Live légendaire; mais le manuscrit inédit est le mirage de la bibliothèque arabe, et le Fez, visité par M. Basset dans une mission au Maroc[2], n'a pas été plus riche que Tunis. M. Ordega, ministre de France à Tanger, a pu cependant obtenir communication des catalogues manuscrits des mosquées d'El Qarouïn et Recif, et M. Basset publie les titres de 200 manuscrits relatifs à l'histoire, la religion et la langue[3].

Les difficultés et les frais d'impression de l'arabe sont dus en grande partie à l'abondance des signes de vocalisation. M. Houdas a proposé dans le système

[1] *Mission scientifique en Tunisie*, 2[e] partie (*Bulletin de correspondance africaine*, 1884, t. II, p. 65).

[2] *Les manuscrits arabes de deux bibliothèques de Fas* (*Bulletin de correspondance africaine*, t. I, n° 6, p. 366-393).

[3] M. Basset raconte cette mission, avec des détails sur l'histoire, l'archéologie et les mœurs des régions qu'il traverse, dans le *Bulletin de la Société de géographie de l'Est*, 1883, p. 303-327.

d'impression quelques simplifications très pratiques, dont l'essai mériterait d'être fait : elles consistent essentiellement à supprimer le *fatha*, qui sera supposé inhérent à la consonne non vocalisée, et généralement tous les signes destinés à marquer une prononciation qui va de soi [1].

Dans l'histoire de la civilisation arabe, le Khalifat d'Orient forme le centre d'intérêt. On trouvera un tableau de son histoire, de ses institutions et de sa civilisation, au courant des dernières recherches, tracé avec sa précision et sa sûreté habituelle par M. Guyard, dans la nouvelle édition de l'Encyclopédie britannique [2]. M. Clément Huart a tiré de cette mine inépuisable du *Kitâb el Aghâni* les éléments d'un tableau piquant des mœurs dans le milieu libre et raffiné des derniers Abbassides; l'histoire des trois musiciennes arabes dont il nous raconte la vie [3] prouve peut-être, comme le pense M. Huart, que la reclusion de la femme était moins absolue qu'on ne l'admet généralement, ou bien qu'à Bagdad, comme jadis en Grèce et partout où la femme occupe une position inférieure, elle ne peut s'élever qu'en descendant au rang d'hétaïre. Dans le domaine philosophique, Gazali et Al-Batalyousi se sont disputé l'invention de la théorie des Cercles intellec-

[1] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 42-50.

[2] *The Eastern Caliphate* (article *Mohammedanism* : volume XVI de l'Encyclopédie, p. 565-597). L'article commence aux Ommiades et s'arrête à la prise de Bagdad par les Mongols (5 février 1258).

[3] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 141-187.

tuels, avec MM. Hartwig Derenbourg et Kaufmann pour champions[1]. M. Basset, en publiant la traduction de l'*Histoire des dix vizirs* ou *Bakhtyar nameh*, version arabe d'un original persan disparu, appartenant à la famille de Sindibad, nous donne un chaînon de « cette longue caravane de récits », sortie de l'Inde il y a si longtemps, et qui va encore courant le monde[2]. La mythologie arabe a fourni à M. Halévy quelques rapprochements trop hardis avec la mythologie indoue, et d'autres plus plausibles et plus féconds avec celle des Juifs et des Assyriens[3]. M. Guyard, en achevant la traduction de la géographie d'Aboulféda, commencée il y a trente-cinq ans par Reinaud, achève une œuvre qui à présent n'a plus l'importance qu'on pouvait lui prêter alors, mais qui garde sa valeur historique. On n'a plus grand'chose à apprendre d'Aboulféda, à présent qu'on a publié tant de géographes plus anciens, dont quelques-uns mêmes sont la source où il a puisé. Mais avec tous ses défauts et ses lacunes, ce traité ne nous offre pas moins l'ensemble, abrégé mais fidèle, des notions géographiques des Arabes du XIVe siècle[4].

[1] *Revue des études juives*, H. Derenbourg, *Al-Batalyousi*, 1883, n° 14, p. 274-279; Kaufmann, *Les cercles intellectuels de Batalyousi*, 1884, n° 13, p. 131.

[2] Paris, Leroux, 1883, XXVIII-203 pages in-18.

[3] *Miscellanées sémitologiques* (légende arabe de Noé ramenée à celle de Damayanti; légende sur l'enfer; *Journal asiatique*, 1883, I, p. 432-454).

[4] Tome II, seconde partie, contenant la fin de la traduction du texte arabe et l'index général. Imprimerie nationale, 1883, VIII-320 pages in-4°. Cette partie comprend l'Asie, moins l'Arabie. —

Il y a quelques années (1873), M. Sauvaire commençait dans votre Journal un vaste travail sur le système métrique musulman : il devait traiter tour à tour de la monnaie, des poids, des mesures de capacité, des mesures de longueur et de superficie. La première partie de ce plan est exécutée ; il aborde la seconde, l'étude des poids. Il suit la même méthode que pour les monnaies : il suit l'ordre alphabétique en réunissant pour chaque poids tous les textes historiques, publiés ou inédits, que lui fournit une érudition aussi vaste que consciencieuse. L'incertitude amenée par les valeurs doubles des deux principaux poids légaux, bases de tous les autres, le *dirhem* et le *mitqal;* les confusions amenées par l'emploi d'un même terme pour des valeurs différentes ou pour désigner des poids ou des mesures de capacité à volonté, soulèvent à chaque instant des problèmes difficiles, pour la solution desquels l'arabisant trouvera tous les éléments dans ce travail si spécial, que peu de savants auraient été capables d'entreprendre[1].

L'histoire des rapports de l'islam avec les chrétiens s'est enrichie d'assez nombreux documents. MM. Basset et Houdas ont extrait du *Me'âlim el Imân* la biographie de ce cadi de Kairoan, Asad, qu'un ordre de l'aghlabite Ziadet Allah transforme

Marcel Devic : 2e édition, revue et corrigée, de la traduction des *Merveilles de l'Inde*, publiée avec l'édition de M. Van der Lith (Leyde, Brill, 1883, in-4°, avec 4 chromos d'après un manuscrit de M. Schefer).

[1] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 368-445.

en général et envoie conquérir la Sicile [1]. La collection des historiens arabes des croisades s'est augmentée d'un nouveau volume. C'était une pensée très large qu'avaient eue les bénédictins de donner, après six siècles, la parole aux musulmans, pour contrôler le témoignage des croisés. En 1838, l'Académie des inscriptions recueillit l'héritage de dom Berthereau; mais le grand œuvre, arrêté à plusieurs reprises par la mort de ceux qui en étaient chargés, n'avança que lentement et c'est au bout d'un demi-siècle environ que paraît le troisième volume de la section orientale. Ce volume monumental, commencé par M. de Slane, poursuivi et achevé par M. Barbier de Meynard, devait être exclusivement consacré au héros de la troisième croisade, Saladin. Mais diverses considérations, en premier lieu la nécessité de réunir pour cette période un plus grand nombre de textes dignes de confiance, ont décidé M. Barbier de Meynard à élargir ce plan et à adjoindre aux biographies de Saladin [2] des documents plus généraux, embrassant les deux premières croisades : ces documents sont empruntés aux Annales d'Ibn Moyesser, d'Ibn Tagri Bardi, de Sibt ibn el Djeuzi, enfin à la Chronique d'Alep, et au Dictionnaire des hommes illustres d'Alep, de Kemal ed din, qui se distingue de ses contemporains par un esprit critique rare chez les écrivains musulmans [3].

[1] Vide supra, page 85. *Bull. de corresp. africaine*, II, p. 97-136.

[2] *Biographie* de Beha eddin, complétée à l'aide du dictionnaire biographique d'Ibn Khallikân, de l'autobiographie d'Abd el Latif et des voyages d'Ibn Djobeir.

[3] Paris, Imprimerie nationale, t. I, in-4°, 1884. L'Index donne

Ce volume nous donne l'opinion des musulmans sur l'Europe des croisades : un texte récemment publié par M. Amari donne l'opinion de l'islam sur l'Europe du milieu du xive siècle; c'est un extrait d'une encyclopédie dont l'auteur, Al Umari, tenait ses renseignements d'un esclave gênois. M. Marcel Devic a traduit les passages relatifs à la France et à la Provence : il est curieux d'avoir sur la France de ce temps l'opinion d'un Arabe inspiré par un chrétien de Gênes [1]. Le roi de France est pour lui le premier prince d'Europe, quoique l'empereur d'Allemagne ait une armée plus nombreuse. L'écrivain arabe donne des citations de satires arabes sur l'échec de saint Louis en Égypte et en Tunisie, et il connaît les chansons de geste inspirées par les croisades.

Les quatre lettres missives, publiées et traduites par M. H. Derenbourg, sont des dernières lignes officielles tracées par une main arabe en Espagne : ce sont des lettres écrites entre 1470 et 1475 à des voyageurs espagnols, par l'avant-dernier roi de Grenade, Abou'l Hasan 'Ali; le ton est celui du faible qui veut garder encore les apparences de l'égalité avec son puissant voisin, mais qui sent bien pourtant que son existence n'est plus que tolérée [2].

L'épigraphie arabe de Tunisie n'a pas encore ap-

la liste des noms d'hommes et de lieux, le sommaire et la concordance des principaux événements, les errata et la restitution des noms propres altérés par l'arabe.

1 *Bulletin de la Société languedocienne de géographie*, 1883, v. VI, p. 521-526.

2 *Mélanges orientaux*, p. 3-28.

porté beaucoup de données nouvelles sur l'histoire de la province. M. Barbier de Meynard a interprété une inscription funéraire de l'an 557 de l'hégire (1201), trouvée à Mehdya par le commandant Juffé et consacrée à la mémoire d'un Mohammed ben Abd el Kerim, qui se maintint à Mahdya, deux ans durant, indépendant du khalifat fatimite[1]. M. Mercier a publié et traduit une inscription trouvée à Gafsa par le docteur Reboud et émanant d'Abou Abd Allah Mohammed, prince de cette dynastie hafside qui précéda à Tunis la domination turque (1228-1574)[2].

L'histoire de l'Algérie se poursuit dans ses trois provinces : ce sont les périodes récentes que les savants algériens semblent étudier avec le plus de prédilection[3]. M. Arnaud continue à publier l'histoire

[1] *Bull. de l'Acad. des inscriptions*, 1883, p. 427-431.

[2] *Bull. de la Soc. d'archéol. de Constantine*, 1883, p. 191-194. — Le projet de mer intérieure a amené une polémique entre le Dr Rouire et le capitaine Roudaire sur la position du lac Triton, qui joue un rôle si important dans l'histoire et la géographie classique de l'Afrique : M. Rouire veut le transporter au nord en face d'Hadrumète : la Sebkha de Djeriba et le Kelbiah en seraient les restes. M. Roudaire a défendu par des textes concluants l'identification généralement admise du fleuve Triton avec le bassin des Chott sahariens (Dr Rouire, *Nouvelle Revue*, 1883, 15 juillet; Roudaire, *ibid.*, 1884, 1er mai, p. 5-40). — Dr Rouire : *Le littoral tunisien*, *Revue de géographie*, 1883, II, p. 161-180; 1884, I, p. 16-36.

[3] Suite de la *Légende territoriale de l'Algérie, en arabe, en berbère et en français*, par Cherbonneau, dans la *Revue géographique*, 1883, II, p. 64, 147, 220, 294, 369, 460; 1884, I, p. 61, 142, 212, 310, 382 (de *El Obbad à Tarihant*).

de l'Afrique septentrionale d'En Nesri[1]. M. de Grammont a entrepris l'histoire de la course algérienne, sujet qui n'a pas été traité depuis le P. Dan en 1637[2]. Il montre comment la course, sortie du *Djehad* ou de la guerre sainte, passe insensiblement de la forme héroïque à la forme mercantile, et finit par devenir une institution sociale, le monopole et la ressource unique du gouvernement qui se fait le grand corsaire. M. de Grammont suit l'histoire de la course depuis 1515, époque où elle s'installe, jusqu'à 1830 où le nid de pirates s'effondre pour toujours sous le canon français. M. Trummelet a achevé ses notes sur les insurrections du Sahara algérien depuis 1864 jusqu'aux derniers troubles, et préparé pour les historiens de l'avenir un groupe de documents authentiques que l'on trouverait difficilement ailleurs[3]. M. Adrien Delpoche a donné un résumé du *Bostane* ou dictionnaire biographique des saints et des savants de Tlemcen. M. Guin a donné le texte et la traduction d'une improvisation que la reddition de Tlemcen aux Français inspira jadis à l'émir Abd el Kader, chez

[1] *Revue africaine*, 1883, n° 158, p. 146-159; n° 161, p. 342-354; n° 162, p. 464-478.

[2] *Revue historique*, 1884, mai-juin, p. 1-42. H. de Grammont et L. Piesse : *Les illustres captifs*, extraits du livre du P. Dan (*Histoire générale de la vie, des faits et des aventures de quelques personnes notables prises par les infidèles musulmans*, *Revue africaine*, n° 155, p. 191-206 sq.)

[3] *Revue africaine*, 1883, n° 158, p. 97-145. — Robin, *Histoire du chérif Bou Bar'la*, n° 159, p. 161-190; n° 160, p. 267-320; n° 162, p. 437-463.

qui, comme on sait, un poète se mêlait au héros[1]. M. Feraud continue ses notes historiques sur la province de Constantine, dont il suit les dernières convulsions sous les sultans de Tougourt[2]. Dans une lettre à M. de Grammont, l'éminent consul de France à Tripoli appelle l'attention sur le passé de la Tripolitaine, moins connu, mais non moins intéressant que celui du reste de l'Afrique du Nord[3]. Il résume, d'après les documents indigènes qu'il a recueillis et qu'il combine avec ceux de l'Europe, les traits généraux de cette histoire, depuis la décadence du royaume hafside de Tunis, dont Tripoli dépendait en 1460, et il suit les destinées de Tripoli dans ses alternatives d'indépendance républicaine sous ses cheikhs et de soumission aux chrétiens et aux Turcs[4].

M. Duveyrier nous donne le résultat d'une enquête de vingt-cinq ans sur l'histoire de cette redoutable secte de Senousy qui, en moins de cinquante ans, a fanatisé, groupé et armé pour la lutte d'innombrables éléments dans toute l'étendue de l'Afrique

[1] *Revue africaine*, n° 159, p. 224-230. La *Revue* avait publié, en 1861, une autre pièce de l'émir sur la vie nomade dans le Sahara. — Tisserand, *D'Oran à Beni-Saï, Aïn-Temouchent, Tlemcen et Bel-Abbès* (dans l'*Union géographique du nord de la France*, 1883, p. 417-432).

[2] *Les Ben Djellab, sultans de Tougourt*, dans la *Revue africaine*, n° 160, p. 257-266; n° 161, p. 325-341.

[3] *Annales tripolitaines* (*Revue africaine*, 1883, n° 159, p. 207-223).

[4] Waille, *Récents travaux italiens sur le Cyrénaïque* (*Bull. de corresp. africaine*, II, 1884, p. 146-150).

du Nord et jusqu'en Arabie : il en mesure le domaine géographique et donne la liste de 121 zaouias, semées en Égypte, en Turquie d'Europe et d'Asie, en Tripolitaine et Cyrénaïque, en Tunisie, en Algérie, au Maroc, dans le Sahara et dans le Soudan. Dans la lutte de l'islam contre la civilisation européenne, l'attitude et le sort du senousisme seront un des éléments décisifs[1], quoique son hésitation à fournir à l'islam le Mahdi attendu à la date fatidique de l'an 1300 de l'hégire ait peut-être compromis ses chances d'avenir.

Nous terminerons cette revue arabe avec un livre sans prétentions scientifiques, mais qui est un document pour l'histoire de l'islam contemporain : il vient de l'homme d'Europe peut-être qui connaît le mieux la vie arabe pour l'avoir vécue lui-même, M. Léon Roches, le confident d'Abd el Kader, l'interprète de Bugeaud, le pèlerin de la Mecque[2].

L'épigraphie himyarite est représentée cette année par la publication, avec traduction et commentaire, de quatorze inscriptions inédites, par MM. Joseph et Hartwig Derenbourg[3]. Pour les périodes mo-

[1] *La confrérie musulmane de Sidi Mohammed ben 'Alî Es-Senoûsi et son domaine géographique en l'année 1300 de l'hégire;* Paris, *Société de géographie*, 1884, 84 pages in-8°, 1 carte.

[2] *Trente-deux ans à travers l'islam*, de 1832 à 1864. Tome I, *Algérie, Abd el Kader*, Paris, Didot, 508 pages in-8°. — *L'université arabe d'El-Azhar* (*Annales de l'Extrême Orient*, VI, 1884, p. 340-342).

[3] *Études sur l'épigraphie du Yémen*, dans le *Journal asiatique*,

dernes du Yémen, M. Barbier de Meynard nous a montré que les Turcs peuvent beaucoup nous apprendre. Le Yémen, conquis en passant et par hasard, en 1547, par une armée que Sélim envoyait contre les Portugais, a été depuis en continuelle révolte; la dernière révolte, celle de 1870, a donné lieu à une histoire du Yémen, par un officier de l'armée de répression, Ahmed Rachid (1875): cette histoire, sans valeur pour les périodes anciennes, est faite pour les derniers siècles d'après des chroniques arabes indigènes, et donne la géographie de régions où les explorateurs européens n'ont pas encore mis le pied. M. Barbier de Meynard en donne des extraits relatifs à l'orographie, à l'hydrographie, au climat, aux productions, aux mœurs du pays[1].

De la mythologie de l'Éthiopie préchrétienne, on ne connaissait jusqu'ici qu'un seul dieu, le dieu Maḥram, que l'inscription grecque d'Axoum assimile à Arès. M. Halévy, partant de l'idée que l'onomastique éthiopienne devait, comme celle des autres Sémites, donner une image du Panthéon national, a examiné les listes royales et reconnu que les nombreux noms composés de *Ela* sont des noms théophores, *Ela* étant, non pas, comme on le croyait, un pronom relatif, mais le nom du dieu sémitique

1883, II, p. 229-277. — M. Halévy a contesté l'authenticité de plusieurs de ces inscriptions (*Observations sur les inscriptions sabéennes*, *ibid.*, 1884, I, p. 99-105).

[1] *Notice sur l'Arabie méridionale d'après un document turc*, dans les *Mélanges orientaux*, p. 87-123.

par excellence, El. Il reconnaît encore dans le nom *Egzia-samai*, « le maître des cieux », dont on faisait une simple épithète de dieu, le nom propre d'une divinité particulière, identique au Baal Shamaim des autres Sémites; il retrouve enfin dans l'inscription éthiopienne d'Axum la mention d'Astarté et du dieu Soleil, sous les noms de *ʿAthtar* et *Sams*[1]. L'unité mythologique est ainsi rétablie entre l'Éthiopie et le reste du monde sémitique.

Vous connaissez déjà, par l'analyse et les extraits publiés dans votre Journal[2] par M. Zotenberg, la Chronique éthiopienne, ou pour mieux parler la Chronique byzantine écrite en éthiopien, de Jean de Nikiou. M. Zotenberg vient d'en publier le texte complet avec la traduction[3]. Cette chronique, dont l'original a été écrit à la fin du VIIe siècle, commence, à la façon des chroniques byzantines, à la création du monde et s'arrête à la conquête musulmane; très sommaire jusqu'à Constantin, sauf pour la conquête de Cambyse où elle suit des sources légendaires inconnues, elle est plus développée dans les quatre derniers siècles. La traduction éthiopienne date de 1601 : elle remonte par un intermédiaire arabe à un original grec ou copte : des fautes de traduction évidentes trahissent une source tantôt grecque tantôt copte : M. Zotenberg croit que l'original est grec

[1] *Études sémitologiques*, 3 : *Cinq dieux sémitiques chez les Éthiopiens; Journal asiatique*, 1883, II, p. 454-467.

[2] *Journal asiatique*, 1877, II, et suite.

[3] *Notices et Extraits*, XXIV, 1re partie, 1883, p. 125-608.

dans la première partie, copte dans la seconde qui est plus nationale[1]. M. Drouin a donné l'analyse de la chronique byzantine de Jean de Nikiou et de la chronique, vraiment éthiopienne, publiée il y a deux ans par M. Basset[2].

III.

La polémique qui anime depuis plusieurs années déjà les études assyriologiques semble prendre une direction nouvelle et passer de la synthèse à l'analyse : les considérations générales font place aux discussions de détail. Les savants qui se refusent à voir dans les textes dits accadiens ou sumériens autre chose qu'une transcription particulière de la langue assyrienne, s'appuient essentiellement sur la considération des concordances de lexique et de forme, qui se rencontrent entre le texte dit touranien et le texte assyrien, et qui ne leur semblent pas pouvoir s'expliquer dans l'hypothèse de deux langues différentes. Chacune de ces concordances doit être examinée à part, dans sa réalité et dans son caractère, de façon à résoudre le problème général en une infinité de problèmes de détail sur lesquels la question se pose dans des termes plus serrés et susceptibles d'une

[1] *Revue critique*, compte rendu de M. Duval, 1884, I, p. 2-6; selon M. Nœldeke, l'original tout entier était copte (Gœttingische gelehrte Anzeigen, 1883, n° 43).

[2] *Muséon*, 1884, p. 253-268. — Sur l'ouvrage de M. Basset, cf. Pognon, *Revue critique*, 1884, I, p. 201-203. — *Géographie de l'Arabie*, Élisée Reclus, vol. IX, p. 827-926.

solution plus précise. M. Guyard entre dans cette voie dans ses *Questions suméro-accadiennes*[1], où il énumère vingt exemples de concordances de diverse sorte : mots accadiens identiques à des mots assyriens; lectures syllabiques dérivées d'idéogrammes assyriens; double sens d'un même mot accadien répondant au double sens d'un même mot assyrien. M. Guyard pense que les différences dialectales que l'on a cru discerner dans l'accadien se ramènent à de simples différences de signes et à l'emploi de signes spéciaux dans telle série de textes. M. Halévy a présenté aussi de nouveaux exemples à l'appui de son système : les plus frappants sont ceux de l'emploi d'un même mot accadien pour rendre deux mots assyriens homophones, mais différents de sens et d'origine[2].

La découverte, par M. Delitsch, dans la collection Rassam, d'une tablette donnant, avec traduction assyrienne, quarante-huit termes cosséens, vient de jeter dans la question un nouvel élément de trouble ou de lumière. M. Delitsch voit dans cette tablette un spécimen d'une langue *sui generis* parlée par les Cosséens, peuple du nord de la Susiane, souvent mentionné dans les inscriptions et par les classiques : cette langue, d'ailleurs, d'après le spécimen donné, n'aurait rien de commun ni avec l'accadien, ni avec

[1] Dans la *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, journal d'assyriologie fondé cette année par MM. Hommel et Bezold, Leipzig, Otto Schulze, 1884, p. 96-114.

[2] *Notes de lexicographie assyrienne*, *ibid.*, p. 75-78, 180-184.

le susien, ni avec l'arménien. M. Halévy applique à ces textes le même système qu'à l'accadien et y voit une variété du système hiératique ordinaire, un troisième procédé pour écrire l'assyrien[1].

La grammaire assyriennne n'est représentée cette année que par M. Guyard, dans ses remarques sur la prononciation et la transcription des sifflantes assyriennes. Les assyriologues ne sont pas encore arrivés à s'accorder sur la valeur des divers signes représentant les sifflantes, et le même signe est prononcé et transcrit par les divers savants *sha*, *sa* ou *ẓa*, le choix n'étant guère déterminé que par les transcriptions des noms propres dans les langues étrangères, transcriptions naturellement variables. M. Guyard a cherché un moyen de détermination dans la phonétique de l'assyrien même et dans l'analyse des combinaisons de la sifflante finale avec une consonne suivante[2]. M. Guyard a encore repris la série de ses études de lexicographie assyrienne[3].

Les découvertes de M. de Sarzec sont toujours le centre des recherches sur l'antiquité chaldéenne. M. Heuzey a découvert un nouveau roi de Tello, dont il lit le nom, d'après la méthode de M. Oppert,

[1] *Revue critique*, 1884, I, p. 481-487.

[2] *Zeitschrift*, p. 7-32. M. Guyard maintient pour la sifflante la valeur *sh*, et établit en somme pour les sifflantes assyriennes la prononciation hébraïque des mots correspondants.

[3] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 184-198. — *Une nouvelle racine assyrienne : barû* (mettre en travers, d'où : 1° émettre, manifester; 2° apposer un sceau, racine répondant à celle de l'hebreu ברית), *ibid.*, 1884, I, p. 274-276.

Louh-ka-ghi-na, et dont l'écriture offre un caractère plus archaïque que l'inscription de Naramsin [1]. M. Amiaud a présenté d'ingénieuses observations sur la religion du roi Goudéa, dont émanent la plupart des inscriptions de Tello, sur l'identification géographique de Tello même, et sur la langue de ses inscriptions. Il croit que Tello ne cache pas les ruines de Zirgulla, la capitale du Goudéa, mais d'une ville secondaire, Girsa : le témoignage des briques et des cylindres de construction tranchera seul la question. Quant à la langue, elle est accadienne ou sumérienne ; mais M. Amiaud croit que le plus sûr criterium de l'exactitude d'une traduction du sumérien sera longtemps encore dans des rapprochements aussi nombreux que possible avec les inscriptions assyriennes [2]. Il serait à désirer que M. Amiaud, avec sa précision et sa prudence habituelle, abordât le problème des rapports du sumérien et de l'assyrien, sur lequel il semble posséder des vues personnelles.

Ces périodes antiques de la Chaldée ne nous sont connues que depuis peu par un ensemble considérable, celui de Tello. M. Menant a montré l'importance, pour l'étude de cette civilisation, de monuments qui attirent peu l'attention par leurs dimensions, les pierres gravées. La gemme, par son petit volume et sa résistance, se dérobe à la destruction plus aisément que les palais. Or les types que le

[1] *Revue archéologique*, 1884, p. 109-111.

[2] *Zeitschrift*, 1884, p. 151-160. — Ledrain, *La collection Sarzec* (*Revue politique et littéraire*, 1884, I, p. 33).

graveur imprime dans le silex sont les mêmes dont s'inspire le sculpteur; la gemme est un monument condensé et témoigne pour les types disparus. M. Menant, dans un travail sur les Cylindres de la Chaldée, premier chapitre d'une étude générale de la glyptique dans la haute Asie, a entrepris le classement de près de deux mille de ces monuments, épars dans les musées et les collections privées[1]. Il les classe chronologiquement d'après les dates que fournissent, soit indirectement les noms de rois qu'ils peuvent porter et la comparaison des sujets représentés avec ceux de la grande sculpture datée, soit directement les contrats datés qui en portent l'empreinte. M. Menant tente même de distinguer des écoles, écoles d'Agadê, d'Erech, d'Ur, de Zirgurla, de Larsam, en groupant autour des pierres dont l'inscription dit le lieu d'origine celles qui offrent un traitement similaire. Au fur et à mesure de ses recherches, il donne l'interprétation des symboles et des légendes imprimés sur les gemmes et qui ont souvent toute l'importance de textes mythologiques. Quel que soit le sort de ces interprétations, souvent ingénieuses, et cherchées dans le bon sens, le choix heureux des types fera de ce livre un guide des plus utiles pour l'histoire des origines de cet art délicat.

L'histoire du second empire chaldéen avance assez rapidement, au moins dans ses périodes les plus récentes. M. Pinches a dernièrement retrouvé, sur

[1] *Les pierres gravées de la haute Asie*, 1re partie. Cylindres de la Chaldée; Paris, Maisonneuve, 1883, 263 pages in-8°.

des tablettes venues d'Abou Habbou, le nom d'un roi Kandalanu, identique au Chiniladan de Ptolémée, successeur de Saosduchin et prédécesseur de Nabopolassar[1] : M. Oppert publie, traduit et commente deux tablettes judiciaires de la VI[e] et de la XII[e] année de ce roi Kandalanu[2]. Les textes relatifs à Nabuchodnozor viennent de s'enrichir de deux inscriptions découvertes en Syrie par M. Pognon dans l'Oued Brisse, une des gorges les plus sauvages du Djebel Akkar (nord du Liban), l'une en caractères archaïques, l'autre en cursif. Elles ne sont pas historiques, elles se rapportent aux constructions du roi et, d'après un premier examen, M. Pognon pense qu'elles marquaient l'emplacement d'un chantier où l'on coupait les bois pour les envoyer à Babylone[3]. M. Oppert a repris, à propos d'un travail allemand, la grande inscription de Nabuchodnozor sur les merveilles de Babylone, et marqué les progrès que vingt années ont apportés dans la connaissance du détail[4].

Le seul travail relatif à l'Assyrie est l'étude de M. Pognon[5] sur une inscription du roi généralement désigné sous le nom de Bin-nirari et que

[1] On identifiait autrefois Chiniladan avec le roi d'Assyrie Assurbanipal, frère de Saosduchin, qu'il avait installé vice-roi à Babylone et qu'il aurait remplacé lui-même après sa rébellion.

[2] *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 1-9.

[3] *Bull. de l'Acad. des inscriptions*, 1883, p. 412-414. — Cf. Cl. Ganneau, dans le *Times*, 29 décembre 1883.

[4] *Gœttingische gelehrte Anzeigen*, 1884, n° 9, p. 329-340.

[5] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 351-431; 1884, I, p. 293-335.

M. Pognon nomme Merou-ninari[1]. Le roi Merou-ninari a vécu au plus tard à la fin du XIIIe siècle, au moins un siècle avant Teglat-palasar Ier : ce texte de 80 lignes, qui n'a pas encore été traduit, est donc le plus ancien texte considérable, connu jusqu'ici, de la langue assyrienne proprement dite. Il est d'ailleurs plus important pour la forme que pour le fond, comme le spécimen le plus antique des protocoles de style et des formules de bénédiction et d'imprécation qui protègent les bâtisses des rois d'Assyrie. M. Pognon publie et traduit en même temps une inscription-borne inédite, du même règne, et donne une analyse, avec traduction et commentaire partiels, de la chronique des guerres d'Assyrie et de Kardouniash, le texte le plus important qu'on possède, malgré ses mutilations, pour l'histoire des périodes anciennes de l'Assyrie. M. Pognon a suivi dans ce travail la méthode sévère et consciencieuse qu'il avait déjà employée dans son étude sur l'inscription de Bavian : le commentaire est accompagné d'un appendice géographique sur les peuples mentionnés, et d'un lexique des textes cités : c'est un exemple que devraient suivre tous les éditeurs de textes nouveaux ; c'est à ce prix seulement que l'on arrivera enfin à constituer un dictionnaire de la langue assyrienne, et, d'autre part, le débrouillement de la géographie des inscriptions éclairerait singulièrement l'histoire de l'Assyrie et de toute

[1] Le premier terme est l'idéogramme d'un dieu qui joue un grand rôle dans le Panthéon assyrien, mais dont le nom n'est pas encore lu d'une façon certaine.

l'Asie occidentale, même pour les périodes postérieures. M. le capitaine Marmier, dans une étude faite sur place sur les routes de l'Amanus et la position des Portes syriennes où passa Alexandre, a essayé d'éclairer les données de la géographie classique et moderne par celles des inscriptions assyriennes[1]. La *Revue archéologique* a fait connaître une épée de bronze, portant le nom d'un Merou-Nirar, qui semble identique à celui dont M. Pognon s'est occupé : c'est l'arme de bronze *datée* la plus ancienne connue jusqu'ici[2].

L'histoire du système métrique assyro-chaldéen est d'un intérêt capital pour l'histoire des mathématiques de l'Occident. M. Aurès a entrepris cette histoire; il étudie les mesures linéaires assyriennes et les rapports mathématiques de ces mesures[3]. La *Revue d'assyriologie* publie une polémique entre M. Aurès et M. Ledrain sur la distinction à établir entre la mine du roi et la mine de pays[4]. M. Oppert a éclairci quelques points du système métrique ba-

[1] *Gazette archéologique*, 1884, p. 43-50. — Ledrain, *Une brique babylonienne avec un nom propre* (בלשן du livre d'Esdras, qui doit se lire à l'assyrienne *Bel-shun*; *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 38). — Oppert, *Lettre à M. Rylands*, proposant quelques corrections à la traduction par M. Pinches d'un contrat du temps d'Artaxerxès (*Proceedings of the Soc. of Bibl. archæol.*, 1883, V, p. 122-124; VI, p. 34-35; Réponse de M. Pinches, *ibid.*, p. 36-37).

[2] *Rev. archéol.*, 1883, II, p. 145-147.

[3] *Recueil de travaux relatifs à l'égyptologie*, 1883, t. IV, p. 157-220.

[4] Pages 9-13.

bylonien[1]. Un grand astronome, qui a souvent éclairé les orientalistes dans le débrouillement des documents scientifiques de l'Orient, M. Biot, revient après quarante ans donner son avis posthume sur l'origine de la période chaldaïque[2].

M. Guyard a repris quelques points de détail des inscriptions de Van, établi ou rectifié le sens de plusieurs mots importants, et en particulier de la fameuse formule finale qui lui avait donné déjà la clef de ces inscriptions. L'heureuse alternance de mots vanniques écrits phonétiquement avec des idéogrammes qui en donnent le sens, révèlera peu à peu, avec un peu de patience et de méthode, le sens de ces textes étranges, déchiffrés péniblement mot par mot[3].

Une des dernières pages de la main de M. Lenormant est un résumé de l'état de la question hittique. Il donne le relevé des monuments hittiques, inscrip-

[1] Un acte de vente conservé en deux exemplaires, *Zeitschrift*, 1884, p. 45-65.

[2] *Sur la période chaldaïque* : comment les prêtres égyptiens ou chaldéens ont pu, sans aucune science, découvrir la période de 6,585 jours 1/3 qui ramène les éclipses, tant de lune que de soleil, les mêmes et dans le même ordre pendant un long intervalle de temps (*Journal des Savants*, 1883, p. 643-656; article retrouvé dans les papiers de Biot et publié par son petit-gendre, M. Lefort : l'exposé était achevé, la démonstration mathématique a été reconstituée par M. Lefort).

[3] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 499-517. — M. Guyard a apporté quelques corrections au texte publié en consultant les copies de Schulz, *ibid.*, 1883, II, p. 306-307.

tions, sceaux, documents figurés, et des documents assyriens et égyptiens relatifs aux Khétas. Il considère les Khétas des hiéroglyphes, les puissants adversaires de Séti et de Ramsès II, comme différents des Hittim palestiniens qui sont de race cananéenne et de langue sémitique, tandis que les Khétas ont une langue et une écriture hiéroglyphique à eux, un art, un type physique et un costume à eux. Il croit que l'art de l'Asie Mineure, jadis étudié par M. Perrot, se rattache en grande partie à l'art hittique qui a dû s'étendre à des peuples de souche différente, ce qui expliquerait les différences qui se présentent entre le type des Hittites sur les monuments hittiques et celui des Khétas dans les représentations égyptiennes [1].

IV.

En Égypte, M. Maspero continue, sans se laisser troubler par les ruines du présent, l'étude des ruines du passé. La souscription française lui assure les ressources suffisantes pour une année au moins : elle servira à déblayer le temple de Louqsor. Jusqu'aux derniers temps, une partie du temple était ensevelie à plus des trois quarts de sa hauteur; le reste disparaissait sous un village arabe. Après trois ans de négociations, M. Maspero a réussi à exproprier presque

[1] *Les inscriptions hittiques* dans le *Journal des Savants*, 1883, p. 400-417. — *Bas-relief découvert près de Roum Qalah par le capitaine Marmier,* dans la *Gazette archéologique*, 1883, p. 121-132.

tout le village. Des sondages ont prouvé que le pied des murs n'est pas endommagé et que, par suite, le déblaiement est possible : la campagne prochaine jettera au Nil les déblais du temple. Sur l'autre rive, le temple de Médinet Habou, dont quelques salles ont déjà été dégagées par Mariette, est encore pour la plus grande partie écrasé sous les décombres d'une ville copte qui a grimpé sur lui. Les murailles, à en juger par celles qui sont accessibles, donneront l'histoire de Ramsès III. A Saqqarah, M. Maspero a découvert une tombe intacte de la VI[e] dynastie; la disposition des objets est la même que dans la tombe thébaine; les textes qui couvrent le cercueil en bois prouvent que le Livre des Morts était déjà en usage : ainsi, si haut que remonte la science, la tradition religieuse de l'Égypte remonte plus haut encore; M. Maspero croit qu'elle recule par delà la période historique et Menès[1].

L'œuvre de M. Maspero vient se condenser et se classer dans le musée de Boulaq. Le *Guide du visiteur* qu'il vient de publier[2], modestement destiné au touriste, est en réalité un cours élémentaire,

[1] Lettres à M. Renan (*Journal des Débats*, 28 mars 1884, 28 avril, 2 juin). Découverte de trois nécropoles nouvelles: à Mahallah, près d'Erment, à Hanayah, près d'Edfou, à Neggadih, au nord de Thèbes, en tout près de trois cents momies (28 mars). — Leblant, *Communication sur de récentes découvertes d'antiquités égyptiennes faites à Rome* (Monuments anciens, d'Amasis II à Ramsès II; *Bull. de l'Acad. des inscrip. et belles-lettres*, 1883, p. 282-283).

[2] *Guide du visiteur au musée de Boulaq*, 1883, 440 pages petit in-8°.

mais fait par un maître, d'archéologie égyptienne. A chaque objet nouveau, l'auteur en fait connaître l'usage et la fabrication, ainsi que les idées religieuses ou mystiques qui s'y attachaient et qu'il éclaire par des citations de textes hiéroglyphiques, de sorte que le visiteur intelligent qui parcourra les salles du musée, ce guide à la main, emportera avec lui « une idée nette de ce qu'étaient l'art, l'industrie, les croyances religieuses, même la littérature de ce peuple étrange, le premier né à la vie de l'histoire ».

M. Maspero, philologue autant qu'archéologue, fait marcher de front l'interprétation de la découverte avec la découverte même. Tout en continuant la publication de l'œuvre posthume de Mariette sur les *Mastaba de l'ancien empire*[1], il a achevé le commentaire des textes découverts dans la pyramide du roi Ounas[2]. Ces textes bizarres, qui contiennent des formules archaïques de style et d'orthographe, peut-être plus anciennes que la première dynastie, sont ce que M. Maspero appelle des textes de *théophagie* : le mort traite les dieux comme autant de victimes qu'il prend au lasso, tue, fait cuire et mange pour s'assimiler leurs vertus et devenir un dieu capable de séjourner parmi les dieux. La pyramide du roi Teti, ouverte en avril-mai 1881, contient des textes identiques à ceux d'Ounas ; M. Maspero, avec leur

[1] Livraisons 4 et 5, p. 241-400; vont jusqu'au commencement de la sixième dynastie (Paris, Vieweg, 1884).

[2] *Recueil de travaux*, 1883, IV, p. 41-78. Cf. *Journal officiel*, 1883, 26 novembre.

secours, corrige le texte d'Ounas et arrive ainsi à restituer ce que l'on peut appeler le texte pyramidal[1]. Enfin, dans la suite de son rapport sur une mission en Italie, M. Maspero publie ou analyse les textes les plus importants des monuments du musée de Turin des XVIIIe, XIXe et XXe dynasties[2].

M. Maspero ne néglige pas la littérature manuscrite pour la littérature monumentale. Les *Notices et Extraits*[3] ont publié de lui une série de mémoires sur les papyrus du Louvre; dans l'un de ces mémoires, en étudiant les diverses versions d'une formule mise sur certaines amulettes funéraires, il dégage le principe de *la corrélation des variantes*, c'est-à-dire qu'il montre qu'à côté des variantes accidentelles, dues à la négligence du copiste, existent des variantes réelles qui s'attirent et se répondent mutuellement, l'une supposant l'autre: il y a là pour la critique de texte un instrument de maniement délicat. Dans un papyrus du Louvre, il reconnaît un fragment d'un *Rituel d'embaumement* qui se retrouve plus complet dans des papyrus de Boulaq. M. Maspero publie et traduit ces documents qui décrivent la toilette funèbre et l'embaumement extérieur, les étoffes, les amulettes, les matières antiseptiques employées, et les prières qui accompagnent chacune des

[1] *Recueil de travaux*, V, 1883, p. 1-59.

[2] *Ibid.*, IV, 1883, p. 135-151. Le *Recueil* a encore publié une étude sur une stèle d'Amenophis II, par M. de Bergmann (IV, 1883, p. 33-38). Cette stèle mutilée ne donne aucun fait historique; il ne reste que les formules laudatives de rigueur.

[3] Tome XXIV, 1re partie, p. 1-124.

opérations par lesquelles les prêtres et les dieux fabriquent au défunt un corps divin. M. Maspero étudie tous les dieux cités dans ces textes, toutes les allusions historiques qu'ils contiennent et consigne les indications nouvelles qui s'en dégagent.

C'est l'embaumement d'un dieu, et non plus d'un mortel, que nous décrit M. Loret, de la mission du Caire, dans son étude sur les fêtes d'Osiris [1], d'après une inscription de Denderah qui en donne les règles. Ces fêtes, célébrées dans seize villes à la fois et durant dix-huit jours (12-30 khoiak), représentaient l'embaumement et l'ensevelissement du dieu. M. Loret décrit les accessoires mis en œuvre pendant la fête, les différents moules où se modelaient la statue du dieu avant son démembrement, la statue du dieu reconstitué, et les divers lambeaux envoyés aux diverses villes osiriaques; les pierres précieuses qui entrent dans la composition de la statue, les amulettes et les tissus dont on la revêt; la semaille et la récolte, dans des champs réservés, de l'épeautre et du lin de ces tissus; enfin, les cérémonies lugubres qui rappellent son meurtre, son démembrement, la recherche d'Isis, la reconstitution du cadavre. M. Loret compare les indications du texte original avec la description de Plutarque, dont il constate l'exactitude générale et quelques erreurs de détail. Ces fêtes d'Osiris sont un des spécimens les plus curieux de cette symbolique du culte, représentation figurée de

[1] *Recueil de travaux*, 1883, IV, p. 21-33; V, p. 85-103.

la légende, dont l'Inde offre des exemples si nombreux.

Les douze premières feuilles de l'*Art antique*, de M. Rayet, consacrées à l'Égypte par M. Maspero, donneront une idée sommaire et des spécimens magnifiques des principales périodes du grand art égyptien[1]. M. Heuzey a signalé l'action directe de cet art sur la mythologie et l'art de la Grèce dans le type de Silène ventru (Papposilenos), qu'il identifie au Bes égyptien, dieu grotesque et terrible à la fois, qui a prêté aussi quelques-uns de ses traits à Héraclès[2].

Rien n'est vil dans la cité de la science : les milliers de statuettes funéraires qui tous les jours arrivent par couffes à Boulaq des nécropoles de Thèbes, d'Abydos, de Memphis, où la piété les entassait pour garder le *double* du défunt, ont aussi leur mot à dire sur l'histoire de l'art et de la religion. La matière, le type et la formule changent de période en période, et M. Loret a pu ainsi entreprendre le classement de cette masse de monuments si insignifiants en apparence. Jusqu'à la fin de la XVIIIe dynastie, la matière est le bois, la pierre ou le métal; à la XIXe paraît

[1] Paris, Quantin, 1884, 2 vol. grand in-4°. — M. Maspero étudie dans la *Gazette archéologique* (1883, p. 185-191) une statuette étrange de prêtresse, couverte de la tête aux pieds de tableaux symboliques et de registres hiéroglyphiques, formant comme un tatouage mystique qui aligne sur son corps pour le défendre tous les dieux de la basse Égypte. Cette œuvre, sans analogue jusqu'ici en Égypte, appartient, selon M. Maspero, aux dynasties du Delta, Bubaste ou Tanis.

[2] *Bull. de corresp. hellénique*, 1884, p. 161-167.

la porcelaine, qui devient exclusive à la XXVIe. Jusqu'à la XIXe le défunt est en langes de momie, à la XIXe il est vivant et revêtu du costume de ses fonctions; à la XXVIe la momie reparaît. Les statuettes anciennes ne portent que le nom et le titre du défunt; plus tard paraît une formule funéraire, le chapitre VI du Livre des Morts; vers Aménophis III, la rédaction change; à la XXVIe dynastie paraît une troisième rédaction, celle du papyrus de Turin; puis le chapitre s'abrège et l'on revient au nom seul. M. Loret classe d'après ces principes tout son monde de statuettes, donne la liste alphabétique des personnages et traduit les trois rédactions du chapitre VI[1].

Le trésor de Deir el Behari avait, comme on sait, été déjà exploité par les Arabes avant que la découverte de M. Maspero mît ces richesses à l'abri : une habile égyptologue, Miss Amelia Edwards, a reconnu en Angleterre quelques objets d'art dont elle suit la piste jusqu'à Deir el Behari[2]. M. Robiou a essayé de porter la lumière dans la question si confuse des débuts de la chronologie égyptienne : il attaque le système chronologique de M. Lieblein sur les trois premières dynasties du nouvel empire égyptien et le

[1] *Recueil de travaux*, IV, 1883, p. 89-117; supplément, V, 1883, p. 70-76. — P.-J. de Horrack, *Description d'une amulette hypocéphale du Louvre* (Disque placé sous la tête du mort pour conserver en lui la chaleur de la vie; *Proceedings of the Soc. of Bibl. archæol.*, 1884, 4 mars, p. 126-129).

[2] *Recueil de travaux*, 1883, IV, p. 79-87. — Comte de Schack, *Monuments égyptiens de la collection Schackenborg*, *ibid.*, p. 38-40.

synchronisme égyptien de l'Exode[1]. Il a étudié trois inscriptions grecques du Louvre présentant le syncrétisme gréco-égyptien[2] et M. Lafaye a fait l'histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte[3], Isis, Osiris, Harpocrate, Anubis.

L'égyptien du moyen âge est divisé en trois dialectes, ceux de Thèbes, de Memphis, du Delta. Peut-on retrouver dans l'ancien égyptien les premières traces de ces divergences? M. Baillet étudie à ce point de vue les décrets ptolémaïques, décret de Canope et décret de Memphis (pierre de Rosette), et retrouve dans ces textes, qui ont dû être rendus dans la langue de Memphis, plusieurs des caractères importants, morphologiques et phonétiques, du dialecte postérieur de Memphis (quantité de mots terminés en *i*, *kh* non affaibli en *h*)[4]. M. Lefébure a étudié les différentes formes de la dérivation[5]; M. Wiedemann, la prononciation de la négation[6]; M. Karl Piehl a donné une série de notes de critique et de philologie[7].

M. Revillout a continué ses études approfondies

[1] *Muséon*, 1884, p. 1-39. — *Questions d'histoire égyptienne étudiées dans le Recueil des travaux, ibid.*, 1883, II, n° 3, p. 338-347.

[2] *Mélanges Graux*, p. 601-609.

[3] Paris, Thorin, 1883, in-8°, 342 pages, 5 planches (33° fascicule de la *Bibl. des Écoles de Rome et d'Athènes*).

[4] *Recueil*, IV, 1883, p. 12-20.

[5] *Ibid.*, IV, 1883, p. 5-11.

[6] *Ibid.*, IV, 1883, p. 87-89.

[7] *Ibid.*, IV, 1883, p. 117-124.

sur la monnaie égyptienne; il établit le rapport de l'argent au cuivre dans la monnaie d'argent, détermine la valeur de l'intérêt et complète son travail sur les noms, les équivalences et les proportions des monnaies[1]. Mentionnons aussi les débats intéressants de la Société d'anthropologie sur l'outil employé pour la taille de la pierre dans la période de l'ancien empire; outil de fer, selon M. de Mortillet, de silex, selon M. Soldi. M. Maspero a tranché la question dans le premier sens par la découverte dans une pyramide ancienne, la pyramide noire de Dashour, de viroles de fer qui rattachaient les deux parties d'une pioche, et qui ont été oubliées là par un ouvrier de l'ancien empire[2]. L'histoire naturelle a aussi à apprendre des égyptologues. On admet généralement que le cheval n'est entré en Égypte qu'à la suite des Hyksos, à la chute du moyen empire. M. Lefébure retrouve la trace du cheval dans l'onomastique et dans la mythologie ancienne et conclut qu'il était connu durant le moyen empire, peut-être même dans l'ancien empire[3].

M. Revillout est toujours à peu près seul sur le

[1] *Revue égyptologique*, 1883, III, p. 49-98. — *L'étalon d'argent* (*Revue archéologique*, 1884, I, p. 65-82).

[2] *Bulletin de la Soc. d'anthrop.*, 1883, p. 730-738, 808-819. — Piétrement, *Note sur la valeur des renseignements que les anciennes peintures égyptiennes peuvent fournir aux naturalistes, aux ethnographes et aux historiens;* ces renseignements deviennent de jour en jour plus rares et moins sûrs par la détérioration des fresques et des couleurs, écaillées, enfumées ou effacées; *ibid.*, 1883, p. 853-868.

[3] *Annuaire de la Faculté des lettres de Lyon*, II, p. 1-11.

terrain démotique. Il traduit des pièces démotiques d'un mariage du temps de Darius et les commente juridiquement [1]. Dans *La vie d'artiste et de bohême en Égypte*, il publie une satire démotique sur l'artiste parasite, en vers, de la fin des Ptolémées ou du début de l'ère romaine. C'est à cette époque que paraît le vers à la ligne, imitation évidente du grec; M. Revillout présente d'ingénieuses observations sur l'influence exercée par le style grec sur la littérature égyptienne par le canal d'Alexandrie; il signale aussi une influence indienne dans les dialogues à peu près contemporains du chacal koufi et de la chatte éthiopienne [2]. M. Maspero a publié un de ces papyrus démotiques avec transcriptions grecques, du genre qu'on appelait jadis papyrus gnostiques; c'est une incantation pour envoyer les songes. Un document, unique en son genre, traduit par M. Revillout, nous fait pénétrer aussi intimement que possible au fond des passions soulevées dans les âmes par la lutte du paganisme égyptien contre le christianisme naissant; ce sont les anathèmes d'une mère païenne qui, en son nom et au nom des mânes de son mari, maudit son fils chrétien et contempteur des dieux [3].

[1] *Transactions of the Society of Biblical archæology*, 1884, VIII, p. 20-29.

[2] *Revue égyptol.*, 1883, III, p. 98-100. — Observations de M. Krall sur la traduction de M. Revillout, dans le *Recueil de travaux*, V, 1883. — Robiou, *Un dernier mot sur les doubles dates du papyrus Ebers*, *Recueil*, 1883, p. 103-104.

[3] *Transactions of the Society of Biblical archæology*, 1884, VIII, p. 1-19. M. Revillout donne dans le même travail une nouvelle tra-

La campagne des fouilles de l'an dernier n'a pas été infructueuse pour le copte. M. Maspero a trouvé à Menstrieh un papyrus, une page des Actes des apôtres en dialecte thébain, une quarantaine d'*ostraka*, une quinzaine de stèles; à Thèbes, des ivoires, de la vaisselle en bronze, tout le matériel du culte d'une église copte[1]. M. Bouriant a publié des fragments de manuscrits thébains du musée de Boulaq, de date incertaine, mais probablement antérieurs à l'implantation de l'arabe; ils appartiennent à des traductions du Nouveau Testament[2] ou à des vies de saints[3]. M. Bouriant a encore classé les stèles funéraires et les pierres d'autel de l'époque copte du musée de Boulaq, la plupart rapportées de la haute Égypte par M. Maspero en 1882-1883; leur importance est minime, mais elles peuvent avoir une valeur chronologique[4].

La littérature copte vaut surtout comme mine de documents pour l'histoire du christianisme égyptien. M. Revillout est maître dans ce domaine. Il nous donne dans sa biographie du prophète Senouti un tableau des passions sauvages qui agitaient la conscience religieuse de l'Égypte au IV[e] et au V[e] siècle de

duction des *Dialogues philosophiques de la Chatte et du Chacal*, dialogues tout modernes sur la lutte pour la vie et le droit de la force.

[1] *Journal des Débats*, 28 mars 1884.

[2] Saint Mathieu, VII, 3-VIII, 31; saint Luc, XXIV, 12-26.

[3] Saint Senouti, *Miracles et mort de l'Apa Nahroou: martyre de saint George; Recueil*, IV, 1883, p. 1-4, 152-156.

[4] *Ibid.*, V, 1883, p. 60-70.

notre ère[1]. Ce Senouti est le type de ces fanatiques qui, venus trop tard pour être martyrs, se font bourreaux. Senouti pense que la douceur n'est que la vertu d'un moment et agit en conséquence, assommant ses prêtres quand il est mécontent d'eux, volant de nuit les idoles, soulevant la populace contre les magistrats et les riches, la lançant à l'assaut des temples, vainement protégés par le rescrit d'Honorius, et, après avoir eu le plaisir de voir Nestorius exilé mourir dans ses mains, finissant lui-même dans l'hérésie à l'âge de 118 ans (vers 458). Au cours de ce tableau, vivement éclairé par une quantité de citations de Senouti, M. Revillout jette une masse de renseignements nouveaux et curieux sur les divers mouvements d'idée de l'époque, sur le gnosticisme égyptien, sur la polémique libre-penseuse qui court à côté de la polémique religieuse, sur l'attitude du paganisme qui oppose au monachisme chrétien une sorte de contre-monachisme païen. Dans le chef des païens de Panopolis, homme instruit et tolérant, massacré dans la destruction de la ville et du temple, M. Revillout croit reconnaître l'auteur des Dionysiaques, Nonnus.

V.

Le matériel de l'épigraphie libyco-berbère s'accroît peu à peu. M. le docteur Reboud a ajouté à son *Recueil* une nouvelle série de quarante-neuf

[1] *Revue des religions*, 1883, p. 401-467, 545-581.

textes, dont la distribution géographique montre que le domaine de l'écriture libyque s'étendait de Gabès à Saïda dans le Sud oranais[1]. M. Halévy a soumis à un nouvel examen quelques valeurs contestées de l'alphabet libyque[2]. M. de la Blanchère a émis quelques conjectures sur l'origine et la date de cet alphabet. Il aurait été créé, à l'imitation de l'alphabet punique, par Massinissa, qui essayait de faire entrer la Numidie barbare dans le courant de la civilisation : le christianisme chassa le berbère et son écriture : l'un et l'autre se conservèrent dans la Gétulie, d'où le *tifinagh* moderne des Touaregs[3]. Dans une mission dans la Mauritanie Césarienne, région trop négligée et qui promet encore bien des surprises, il a pu étudier de plus près ces fameuses pyramides de Frendah, les *Djedar*, construites sur le type du tombeau de Juba et où a dû reposer quelque dynastie encore inconnue[4]. M. de la Blanchère en a rapporté des plans exacts, et de l'étude à laquelle il s'est livré est arrivé à la conclusion que ces constructions sont postérieures à la domination romaine et

[1] *Bull. de la Soc. d'arch de Constantine* (1883, p. 17-127; *Excursion dans la Maouna;* les inscriptions ont été publiées à part, librairie Ad. Braham, Constantine). — Inscriptions recueillies par le capitaine Vincent (*Bull. de l'Académie d'Hippone,* 1883, n° 18, p. 120-130).

[2] *Journal asiatique,* 1884, I, p. 253-266 (*Coup d'œil rétrospectif sur l'alphabet libyque;* cf. Dr Reboud, *l. c.,* p. 115-117).

[3] *Bull. de corresp. africaine,* I, p. 354-365.

[4] *Voyage d'étude dans une partie de la Mauritanie Césarienne* dans les *Archives des missions* X, 1883, p. 1-130 (sur les *Djedar,* p. 77-99, 12 planches).

sont l'œuvre d'une dynastie indigène catholique, qui se serait élevée vers le ve et le vi^e siècle, entre l'expulsion des Vandales et l'invasion arabe. Signalons encore les judicieuses observations de M. Tauxier sur une interprétation trop ingénieuse du voyage des Nasamons d'Hérodote[1]; la découverte par M. Charrier, au Djebal Gelala, à Sefia (Constantine), d'une nécropole où les inscriptions libyques se mêlent aux inscriptions latines et puniques[2]; les études de M. Rinn sur la formation des mots berbères[3]. M. Mercier a retracé l'histoire de la lutte des Berbères contre la conquête arabe et les exploits de leurs deux héros, Koceila, le vainqueur d'Okba, et Kahina, reine et prophète, le type le plus poétique de l'histoire de l'Afrique du Nord[4].

Les progrès de la France dans le Sahara ouvriront peut-être un nouveau chapitre de l'histoire musulmane. Une de nos populations les plus industrieuses de l'Algérie, les Mozabites, sont les représentants

[1] *Soc. de géogr. et d'arch. d'Oran*, 1883, n° 18, p. 108. — R. de la Blanchère : *Malva, Mulucha, Molochath* (Malva et Mulucha sont-ils deux noms de la Muluya ou désignent-ils deux fleuves différents? *Bull. de corresp. africaine*, 1884, II, p. 136-146).

[2] *Bull. de corresp. africaine*, I, p. 74-80.

[3] *Revue africaine*, 1883, p. 89-96, 243-256, 405-415. — Basset, *Noms de l'arc-en-ciel chez différents peuples de l'Afrique* (surtout berberes; *Mélusine*, 1884, p. 70-71).

[4] *Bull. de la Soc. d'archéol. de Constantine*, 1883, p. 232-268. — M. Corbière a résumé d'après M. Krause l'histoire de Ghat et des luttes récentes entre les Touaregs Asger et les Touaregs Ahaggar, qui ont amené l'intervention et la suzeraineté turque en 1879 (*Bull. de la Soc. languedocienne de géogr.*, 1883, VI, p. 238-261).

d'une ancienne population berbéro-musulmane, de la secte ibâdite. Ils avaient fondé dans l'Oued-Mia, près de Wargla, des établissements prospères, cent vingt-cinq villes, dit-on, que le caïd de Biskra, El-Mansour, détruisit en 1274, en comblant les sources et ramenant le désert dans l'oasis. M. Duveyrier a fait l'histoire sommaire de la principale de ces villes, Isdrâten (en arabe *Sedrâta*), d'après des manuscrits indigènes inédits[1]. En 1881, M. Tarry, en creusant sur l'emplacement d'Isdrâten, en un endroit que la tradition tient pour sacré et où les gens de Wargla avaient élevé un marabout, aurait retrouvé sous le sable la mosquée du XIII[e] siècle : quelques fouilles trop rapides ont mis à découvert des maisons et un palais dont les murs ont été couverts d'inscriptions; on a même, paraît-il, retrouvé des manuscrits carbonisés que malheureusement les ouvriers ont réduits en poussière[2]. La poursuite des fouilles, qui nous rendraient peut-être des Pompéi arabo-berbères, est entravée pour l'instant, nous dit-on, par les revendications des Mozabites qui réclament la possession de ces ruines comme héritage sacré.

Les Berbères ont été précédés dans les régions qu'ils habitent par une race très différente, qui a laissé sa trace dans les gravures rupestres de Moghar Tahtani et de Tiout, dans le Sud oranais, découvertes en 1849 par le docteur Jacquot et étudiées

[1] *Isedrâten et le schisme Ibâdite* (*Revue d'ethnographie*, 1883, p. 202-212).

[2] *Les villes berbères de la vallée de l'Oued-Mia* (*ibid.*, 1884, p. 1-44).

par le docteur Armieux; dans celles de Khanguet el Hadjar, dans la province de Constantine, étudiées récemment par le docteur Reboud; dans celles du Sous marocain, estampées par le rabbin Mardochée. Ces œuvres, d'un art grossier, représentent une faune et une race disparues aujourd'hui de ces régions et parentes de celles de l'Afrique centrale[1]; leur étude rentre dans l'ethnographie plus que dans l'orientalisme.

Dans le domaine malais, nous ne rencontrons que les notes de lexicologie de M. Devic[2], et l'édition avec traduction d'un poème sur l'incendie de Singapour en 1828, par M. l'abbé Favre. L'auteur, un lettré de Malacca, Abdullah ben Abd al Kader, décrit, non sans pittoresque, le trouble et la confusion de cette Babel de Malais, Chinois, Klings, Anglais, surpris par l'incendie au milieu des réjouissances du jour de l'an chinois[3]. M. Schefer a donné une édition du voyage des Parmentier, les premiers Français qui aient visité les îles de la Sonde (1529), et résume dans l'introduction l'histoire de Sumatra au

[1] *Excursion dans la Maouna, l. c.* — R. de la Blanchère, *Bull. de corresp. africaine*, I, p. 354-365. — Sur la formation de l'empire musulman des Peulhs, qui a renouvelé en ce siècle dans le continent nègre les prodiges du premier siècle de l'hégire, voir le livre de M. de Crozals, *Les Peulhs* (Paris, Maisonneuve, 1883, 269 pages in-8°).

[2] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 540-548.

[3] *Mélanges orientaux*, p. 137-166.

début du xvi[e] siècle, l'époque où l'Europe se précipite sur les îles aux épices[1].

Dans le domaine des études turques, nous n'avons à mentionner que la publication déjà citée, de M. Barbier de Meynard, d'un document récent sur la géographie de l'Yémen[2]; la continuation du supplément aux dictionnaires turcs, du même érudit[3]; enfin une étude de M. Sorlin-Dorigny sur le droit de monnayage des communautés non musulmanes de l'empire ottoman[4]. M. Sorlin-Dorigny montre que le droit de monnayage, que les autorités sacerdotales possédaient en Orient dans l'antiquité, s'est perpétué et se reprend encore aujourd'hui dans les moments de crise monétaire. Dans la crise amenée par la dernière guerre, les communautés grecques et juives émirent, sur le type turc, pour leur circulation particulière, des monnaies d'appoint, en papier ou en cuivre, portant le nom de la paroisse ou de la synagogue qui les émettait, et échangées à leurs caisses contre espèces réelles.

Le turc oriental doit son ancien alphabet ou alphabet ouigour au syriaque. M. Deveria donne une page d'un écrivain chinois du xiv[e] siècle sur la constitution de cet alphabet et la valeur de ses lettres[5].

[1] *Le discours de la Navigation de Jean et Paul Parmentier de Dieppe*, Paris, Leroux, 1883, xxix-202 pages in-8°.

[2] Voir plus haut, p. 95.

[3] Tome I, 3[e] livraison, p. 385-576; de پالاموت à چبوف.

[4] *Revue numismatique*, 1883, p. 216-223.

[5] *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 287-288.

L'étude du mandchou est une introduction utile, sinon indispensable, à l'étude approfondie des livres sacrés de la Chine. On sait que depuis l'avènement de la dynastie actuelle, tous les ouvrages importants de la Chine ont été traduits en mandchou, et ces traductions, souvent inintelligibles sans le texte original, n'en sont pas moins précieuses pour l'intelligence de ce texte, le mandchou distinguant le verbe du substantif, transcrivant les noms propres sans les traduire et enfin ponctuant régulièrement les phrases, ce qui supprime les trois principales équivoques que le chinois présente à l'Européen. Aussi M. de Harlez rend-il un service par la publication d'un manuel de la langue mandchoue qui, contenant à la fois une grammaire, une chrestomathie et un lexique, met aux mains de l'étudiant les ressources essentielles pour aborder seul les textes[1]. La chrestomathie contient des spécimens de tous les genres, traductions de l'Évangile et des *Kings*, grammaire, histoire, philosophie, législation, poésie : la plupart des morceaux sont inédits ou n'ont pas encore été traduits. M. de Harlez a publié dans votre Journal la traduction de trois de ces morceaux[2].

VI.

La Chine a occupé cette année la politique plus que la science. Heureusement les missionnaires des

[1] Paris, Maisonneuve, 1884, in-8°, 232 pages.

[2] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 309-314 ; 1884, I, p. 282-289.

derniers siècles ont travaillé pour nous : l'un des plus savants et des plus exacts d'entre eux est le P. Visdelou, le premier qui ait débrouillé l'histoire des Tartares. M. Cordier a retrouvé au British Museum un mémoire adressé par lui à ses supérieurs et contenant une histoire de la conquête de la Birmanie sous Khoublai Khan (1271-1297), extraite et traduite de l'histoire de la dynastie mongole[1].

L'origine du nom chinois de l'empire romain, *Ta-tsin*, n'est pas encore expliquée. On le regarde généralement comme un composé : mais M. Cordier pense que l'épithète de *ta*, grand, ne peut guère avoir été appliquée à des barbares et que le nom doit être phonétique. Il croit y reconnaître le phonétique de *Tarse* en Cilicie, d'où Antoine envoya des ambassadeurs jusqu'en Bactriane : le nom de Tarse aurait été le premier écho qui serait venu à la Chine de l'empire romain[2]. M. Camille Imbault-Huart a rassemblé une série de documents historiques sur la fameuse inscription bouddhique, en six langues, gravée sur la passe de la grande muraille, près de Nan-K'éou, et qui en fixent la date à l'année 1327, sous l'empereur T'ai-ting de la dynastie mongole[3]. Mais le document le plus important publié cette année sur l'histoire de Chine est un document persan, le *Khitai Namèh*, ou Livre de la Chine, dont M. Sche-

[1] *Mémoires très intéressantes* (sic) *sur le royaume de Mien* (nom chinois de la Birmanie). *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 72-88.

[2] *Mélanges Graux*, p. 719-721.

[3] *Revue de l'Extrême Orient*, 1884, p. 486-493.

fer nous a donné trois chapitres[1]. Le *Khitai Namèh* est une description du nord de la Chine, à la fin de la grande dynastie des Ming, achevée en 1516 par un marchand musulman qui avait longtemps résidé à Pékin. C'est un mémoire écrit pour exciter le sultan Sélim à convertir et conquérir la Chine, et à réaliser le vœu de Timour qui, à son lit de mort, exprima le regret d'avoir versé le sang musulman, au lieu du sang chinois et infidèle. Les trois chapitres que M. Schefer en extrait montrent l'intérêt qu'aura la publication de tout l'ouvrage : ils sont relatifs aux routes du pays d'Islam au Khitai, aux prisons de Chine dont l'auteur avait goûté, à la situation des étrangers en Chine et au commerce. Les rapports directs entre l'orient et l'occident de l'Asie n'ont jamais été interrompus et la muraille de Chine n'a jamais existé que pour les gens d'Europe[2] : l'islamisme peut donc suppléer pour le moyen âge à l'absence de témoignages européens.

M. Cordier a extrait des archives des Affaires étrangères le dossier des pièces décisives pour la proscription du christianisme au commencement du siècle

[1] *Mélanges orientaux*, p. 31-84.

[2] M. Marcel Devic a publié, d'après un manuscrit de la bibliothèque de l'École de médecine de Montpellier, la relation sommaire d'un voyage de Paris en Chine, exécuté en 1612 et 1614 par un nommé Montferran : il traverse la Perse, l'Inde, l'Indo-Chine et va en Chine jusqu'à Canton. Ce texte, très sommaire, où le voyageur parle tantôt à la première, tantôt à la troisième personne, semble n'être qu'un extrait de la relation originale (Maisonneuve, 1884, 36 pages in-8°).

dernier[1]. C'est un mémoire présenté à l'empereur, à la fin de l'année 1723, par le gouverneur des provinces de Fo-kien et de Tche-kiang, avec sentence conforme du tribunal des rites et ratification de l'empereur. On ne laissera en Chine que les Européens capables de rendre service à l'empire pour les travaux de mathématiques et pour la confection du calendrier; quant à ceux des provinces, qui ne servent à rien, on les embarquera à Macao; les églises seront désaffectées. Dans des périodes plus proches de nous, nous rencontrons l'étude de M. Arthur Millac sur le rôle des Français dans la reprise de Changhaï, en 1853-1855, épisode oublié, quoique décisif, de l'insurrection des Taïping, dont l'histoire n'a été faite que par les Anglais ou les Américains[2]. Les notes du docteur Martin sur le massacre des missionnaires français à Tien-tsin, en juin 1870, montrent en action les dangers inévitables que produit toute rencontre du christianisme et de la religion populaire, et la nécessité, dans l'œuvre des missions, de comprendre exactement le sens des superstitions chinoises[3]. Nous pouvons citer ici, comme document chinois, malgré sa forme légère, un article publié dans une revue française par le colonel Tcheng-ki-tong, sur la famille et la société chinoise, et qui, à côté de jugements géné-

[1] *Revue de l'Extrême Orient*, 1884, p. 54-71.

[2] *Ibid.*, 1884, p. 1-53.

[3] *Ibid.*, p. 89-138. — Sur les rapports de la doctrine de Lao-tse avec le bouddhisme, Bons d'Anty, *Annales de l'Extrême Orient*, V, 1883, p. 370-373.

ralement superficiels sur l'Europe, contient sur l'esprit chinois des observations profondes qui font saisir la différence des deux civilisations et des deux esprits de plus près qu'aucune dissertation d'Européen ne saurait le faire[1].

M. Cordier continue la publication de sa précieuse *Bibliotheca sinica*[2]. Le second fascicule du second volume termine la deuxième partie de l'ouvrage, — bibliographie relative au commerce et aux ports ouverts, — et commence la troisième : relations des étrangers avec la Chine. M. Cordier donne un complément curieux à sa bibliothèque chinoise, dans une bibliographie des ouvrages publiés en Chine par des Européens au XVIIe et au XVIIIe siècle, la plupart écrits en chinois par les missionnaires pour enseigner aux Chinois notre religion et notre langue[3]. M. Cordier a encore publié le catalogue inédit, dressé par le P. Foucquet, des missionnaires[4] qui ont prêché en Chine de 1556 à 1727, et la liste des églises chinoises :

[1] *Revue des Deux Mondes*, 1884, 15 mai et 1er juin. — L'empereur de Chine et sa cour (*Annales de l'Extrême Orient*, 1884, p. 238-242).

[2] Colonnes 1045-1226.

[3] *Mélanges orientaux*, p. 493-546.

[4] A l'exception des jésuites (*Revue de l'Extrême Orient*, II, 58-71). — Pour l'histoire des rapports de la Russie avec la Chine, lire la notice de M. Picot sur Nicolas Spatar Milescu, aventurier, escroc, érudit, envoyé ambassadeur en Chine par le tsar Alexis Mihajlovitch (1675-1678); son journal, publié par M. Arsenjev, va de Tobolsk à Nerchinsk et au fleuve Amour; suivit bientôt une Description de la Chine (*Mélanges orientaux*, p. 431-492).

c'est le commencement d'une *China Christiana.* Il continue encore sa publication de documents inédits relatifs à l'histoire de l'Extrême Orient[1], et sa bibliographie des manuscrits relatifs à la Chine contenus dans les bibliothèques d'Europe[2]. Le docteur Gottwaldt, de Kazan, a dépouillé dans le même objet la bibliothèque de Kazan, très riche, comme on pouvait s'y attendre, en manuscrits de ce genre; il donne des analyses détaillées des plus importants[3].

M. Imbault-Huart nous communique ses observations au cours d'un voyage dans la province de Kiangsou, des détails sur la vie populaire, sur la lutte de l'élément civil et de l'élément militaire en Chine, et des documents sur le *folk-lore*, entre autres trois contes de fées traduits du chinois et dont deux rentrent dans le cycle de Pururavas et Urvaçî[4].

Le chinois n'est pas seulement la clef des civili-

[1] Une lettre du P. Castorano contient la description d'un tremblement de terre à Pékin, le 30 septembre 1730 (*Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 289-304).

[2] *Ibid.*, p. 573-581.

[3] *Ibid.*, p. 399-413. — Ch. Grémiaux, *La Corée* (*Annales de l'Extrême Orient*, VI, 1884, p. 321-329).

[4] *Journ. asiat.*, 1883, II, p. 284-303; 1884, I, p. 80-94; *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 281-296. — Jametel, *Fleuve Bleu et fleuve Jaune*, souvenirs de l'Empire du milieu (*Revue de géographie*, 1884, I, p. 81-98). — M. Kuscinski a traduit du russe (Hachette, 1883, 563 pages in-8°) le Voyage du D[r] Piassetsky à travers la Mongolie et la Chine, une des descriptions les plus instructives publiées dans les dernières années de la Chine intérieure et des frontières.

sations de l'Extrême Orient, c'est encore une source inépuisable pour l'histoire de l'Asie centrale : il y a près d'un siècle déjà, M. de Guignes renouvelait à l'aide des documents chinois l'histoire de la fin de cette civilisation grecque que déposa derrière elle, en Bactriane et dans l'Inde, l'invasion d'Alexandre. M. Specht reprend ce sujet en s'adressant, non comme on l'avait fait jusqu'ici, au grand abréviateur Ma-touan-lin, mais aux sources mêmes, c'est-à-dire aux *Annales*, qui, contenant pour chaque dynastie un tableau historique et géographique des pays étrangers avec qui elles ont été en rapport, forment par leur simple juxtaposition une histoire de l'Asie centrale[1]. On avait confondu jusqu'ici les Indo-Scythes, Yue-tchi, ou Kushans, qui renversèrent le royaume grec de Bactriane, conquirent l'Inde du Nord et régnèrent jusqu'au ve siècle, avec les Huns Ephtalites qui donnèrent tant à faire à la Perse du ve siècle et disparurent devant les Turcs sous Khosroès Anoshirvan (vers 568). M. Specht montre, textes en main, que ces deux peuples sont différents de mœurs, d'origine et d'histoire. Il nous montre d'après les *Annales* une tribu de Ta-yue-tchi, chassée par les Hioung-nou, descendant des monts Célestes, et fondant sur les bords de l'Oxus cinq principautés civilisées, dont l'une, celle de Kouei-tchang, les *Kushans* des Persans, absorbe les autres et s'étend un siècle plus tard jusqu'à Caboul et en Inde. Au ve siècle seule-

[1] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 317-350.

ment, descend du nord de la Grande Muraille une tribu toute différente, tribu sauvage, nomade, polyandre, les *Ye-ta-i-li-to* ou Ephtalites. Ainsi, dans l'absence complète de source indigène et dans le conflit des sources étrangères, incohérentes et mutilées, la littérature chinoise fournit des points de repère qui permettent à l'historien de ces périodes troubles de sortir du vague et de l'à peu près. Espérons que M. Specht ne s'arrêtera pas en si beau chemin.

Les études annamites ne sont pas encore aussi fécondes qu'on l'attendrait. Nous avons cependant à vous entretenir d'un travail remarquable qui organise une branche nouvelle qui était à créer de toute pièce : c'est la *Numismatique annamite* de M. Silvestre. M. Silvestre, inspecteur des affaires indigènes, appartient à ce groupe de vaillants chercheurs recrutés sur place dans le corps de nos officiers militaires et civils de Cochinchine, et dont les efforts, souvent heureux, sont d'autant plus méritoires que leurs travaux lointains arrivent difficilement à la connaissance du public français. Les notes de M. Silvestre sur les monnaies et médailles de l'Annam, envoyées à l'Exposition d'Amsterdam, avaient déjà été appréciées dans ce milieu si au courant des choses de l'Extrême Orient et lui avaient valu une mention très honorable. M. Silvestre nous donne à présent un tableau d'ensemble, sans se dissimuler tout ce qu'il y a de nécessairement imparfait dans un premier essai sur

un sujet si neuf[1]. La première chose à faire était de dresser le tableau chronologique des personnages historiques dont les *chiffres* peuvent être reconnus sur les monnaies : depuis 900 ans, les rois d'Annam, à l'imitation des empereurs chinois, ont, à côté de leur nom propre, un *chiffre de règne*, nom symbolique pris à l'avènement et qui change parfois au cours du règne, et un *titre dynastique*, décerné au roi après sa mort. M. Silvestre dresse la liste des noms royaux, avec les chiffres de règne et les titres dynastiques jusqu'au roi Tuduc : c'est là un principe de classification pour les monnaies annamites depuis l'avènement des dynasties nationales en 980. Pour les périodes antérieures, on n'a que des indications vagues; on sait seulement que la monnaie fut apportée de Chine, et que le monnayage annamite propre commença au VIe siècle ; M. Silvestre donne, d'après un traité chinois, les dessins de dix-neuf pièces annamites de 968. Les premières connues jusqu'ici datent de 1028. Les documents abondent à mesure qu'on avance, et M. Silvestre étudie plus au long le monnayage du XIXe siècle qui, grâce au conservatisme annamite, représente à peu près ce qu'il était au moyen âge. Il décrit les monnaies d'or, d'argent, de cuivre, de zinc; le papier-monnaie funéraire, représentation de valeurs imaginaires offertes aux mânes pour les enrichir à peu de frais; —

[1] *Notes pour servir à la recherche et au classement des monnaies et médailles de l'Annam et de la Cochinchine française* (*Excursions et reconnaissances*, n° 14, p. 305-344; n° 15, 393-475).

du papier-monnaie réel, créé par Lê-qui-ly en 1397, il ne reste rien; — enfin les médailles honorifiques, moins instructives que les médailles européennes qui sont de l'histoire gravée, parce qu'elles ne portent que des inscriptions abstraites, des devises morales, mais utiles pour l'histoire de l'art : elles sont nommées et se classent d'après le type qu'elles portent. M. Silvestre termine son travail par l'histoire monétaire de la Cochinchine française et de la crise amenée, à la suite de la conquête, par l'agiotage effréné des changeurs chinois, spéculant sur l'anarchie monétaire; cette crise n'a pris fin qu'en 1879 par la création d'une monnaie divisionnaire propre à la Cochinchine.

On sait le rôle du cérémonial dans les civilisations d'origine chinoise : « d'abord apprendre les rites, ensuite apprendre les lettres », dit un proverbe annamite. Aussi le livre de notre confrère, M. Truong-vinh-ky, sur les *Convenances et les civilités annamites*[1], est peut-être la meilleure introduction à l'étude de la littérature de l'Annam. Le style, le lexique et les formes grammaticales varient selon que l'on s'adresse à un supérieur, à un égal ou à un inférieur, de sorte que la parole est le calque exact des conditions en présence et des sentiments traditionnels que créent de part et d'autre ces conditions. M. Landes, maire du grand centre de Cholon, a commencé depuis longtemps une série de notes sur les mœurs et les

[1] Saïgon, Gaillard et Martinon, 1883, 52 pages in-8°.

superstitions des Annamites [1]; il étudie à présent les cérémonies des funérailles et du mariage [2].

M. des Michels, qui a entrepris la publication des principaux poèmes populaires de l'Annam, a donné un chapitre du poème de Kim Vân Kiêu Truyên dont il prépare l'édition complète. Ce poème, composé au commencement du siècle par un fonctionnaire du ministère des Rites, Nguyên Du, et qui passe pour le chef-d'œuvre de la littérature annamite, est inspiré de la morale buddhiste : l'héroïne expie par un vie de honte et de souffrance les fautes d'une autre vie. Le chapitre choisi par M. des Michels raconte la mort de l'héroïne qui ne veut pas survivre à celui dont l'amour l'a relevée. Les données et les descriptions du poète sont d'une licence digne des écoles de l'Occident, mais rachetée chez lui par un sentiment profond et une rare simplicité de style [3].

Les événements politiques ont ramené l'attention sur l'histoire de l'Annam dans le commencement du siècle. M. Cordier a raconté, d'après les papiers des archives étrangères, l'histoire du consulat de France à Hué et les efforts infructueux de la Restauration pour nouer des relations durables avec l'Annam [4]. Dans la *Cochinchine contemporaine*, MM. Boüinais et Paulus ont donné, d'après des sources exactes, un précis consciencieux de l'histoire de la France avec

[1] *Excursions et reconnaissances*, n° 6, p. 447; n° 7, p. 137; n° 8, p. 350.

[2] *Ibid.*, n° 14, p. 250-269; n° 15, p. 580-593.

[3] *Mélanges orientaux*, p. 339-379.

[4] *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 139-172.

l'Indo-Chine jusqu'en 1858; ils racontent la conquête, décrivent l'organisation administrative, la géographie physique, économique, politique du pays, l'état social et les mœurs de la population, et donnent une esquisse de la langue, de la littérature et de la religion[1]. La brochure de M. Cordier, sur le conflit entre la France et la Chine, quoique inspirée par des questions d'actualité, contient des renseignements utiles sur les rapports de l'Annam avec les Européens durant les deux derniers siècles[2]. Le Tonquin n'a donné lieu qu'à des écrits de circonstance qui ne rentrent pas dans notre domaine : nous mentionnerons seulement, parce qu'ils reposent sur une étude directe du pays et contiennent des renseignements utiles à l'orientaliste, les articles de M. Labarthe sur la géographie et l'économie du Tonquin et de l'Annam[3]; la relation de M. Gros-Devaud sur l'exploration du fleuve Noir[4]; le rapport de MM. Viénot et Schraeder sur la reconnaissance de la route de Hai-phong à Hanoi[5]; enfin la traduction dans les *Excursions et reconnaissances* d'un docu-

[1] Paris, Challamel, 1884, XI-490 pages in-12.

[2] Paris, Cerf, 1883, 48 pages in-8°.

[3] *Annamites et Chinois au Tonkin* (*Revue de géographie*, 1883, II, p. 37-49); *Hanoi*, p. 91-103; *Les environs de Hanoi et la campagne annamite*, p. 258-270; *Son-tay et Bac-ninh*, p. 428-434; *Qui-nhon et la province de Binh-dinh; conditions d'existence de Hué*, p. 181-189; *Pak-hoï et Hoï-How*, 1884, I, p. 8-15.

[4] *Bulletin de la Soc. bretonne de géographie*, 1883, n° 6, p. 109-143.

[5] N° 16, p. 1-94.

ment en caractères chinois, trouvé à Hanoi et contenant l'énumération des mines du royaume[1].

La partie occidentale de la presqu'île cochinchinoise n'a guère donné lieu qu'à des travaux d'histoire moderne. M. Lanier a fait l'histoire des relations de la France avec le royaume de Siam de 1662 à 1703, en puisant dans les riches dépôts des archives de la Marine et des Colonies[2]. M. Gabriel Marcel a repris et complété, d'après les archives des Affaires étrangères, l'épisode le plus important de cette histoire, celui de l'ambassade et de l'expédition de 1687[3]. Cette expédition, qui devait assurer à la France la possession pacifique et la conversion de Siam, échoua par un conflit d'intrigues et de jalousies religieuses, politiques et commerciales, et aboutit à l'anéantissement de l'influence française dans le Siam : il n'en resta que le fonds siamois à la Bibliothèque nationale et la fameuse relation de Laloubère, qui devaient, un siècle et demi plus tard, servir à la constitution des études palies. Le Pégou, au siècle suivant, avait attiré l'attention de Dupleix; M. Cordier publie les

[1] N° 16, p. 95-132. — *Bibliographie des ouvrages relatifs au Tonkin*, publiés de 1869 à juillet 1883, par M. Lemosoff, *Revue de géographie*, 1883, II, p. 212-219; Delavaud, *Bibliographie indo-chinoise* (dans le *Bull. de la Soc. de géographie de Rochefort*, 1883, IV, p. 246-248, p. 326-328).

[2] Versailles, imp. Aubert, 1883, in-8°. — M. Lanier a publie dans la *Revue de géographie* (1883, II, p. 415-427) un fragment du Journal de l'ambassade, par Céberet, directeur de la Compagnie des Indes, qui accompagnait Laloubère : *Voyage de Bangkok à Merghi par terre* (la France avait reçu droit de tenir garnision à Mergui).

[3] *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 441-485.

mémoires relatifs aux tentatives de Dupleix pour lier des relations commerciales avec le Pégou, et le journal du voyage de M. Feraud au royaume d'Ava, riche en renseignements sur la situation politique de l'Ava à cette date et sur ses rapports avec la Chine[1]. M. Marre a fait connaître les derniers résultats des recherches anglaises sur les districts montagneux de l'Aracan, la partie la moins connue de l'Inde, sur les peuplades qui les habitent et leurs dialectes[2].

Les prétentions d'antiquité littéraire du Japon sont infiniment plus modestes que celles de la Chine. Leur livre classique, le *Ko-zi-ki*, qui est à la fois une Genèse, une chronique préhistorique et un récit des premiers siècles historiques, ne date sous sa forme définitive que de la fin du VIIe siècle. C'est le livre japonais par excellence; c'est le texte de la religion nationale, le sintoïsme; la Bible du Japon non encore chinois. Le *Ni-hon-syo-ki*, ou Livre du Japon, un peu postérieur au *Ko-zi-ki*, le reproduit sous une forme plus systématique. M. Léon de Rosny a entrepris de traduire le *Ni-hon*, en se servant des commentaires publiés par les Japonais sur le *Ko-zi-ki;* il vient de donner en spécimen le début du *Ko-zi-ki*, qui manque dans le *Ni-hon* et qui se rapporte à la première génération des dieux[3]. Il donne le texte japo-

[1] *Revue de l'Extrême Orient*, p. 505-572.

[2] *Muséon*, 1883, p. 522-546. — Lepper, *La route de terre de l'Inde à la Chine par l'Assam* (trad. Desgodins, VI, 1884, p. 301-308, 330-340).

[3] *Mélanges orientaux*, p. 269-335. — Il vient de paraître une tra-

nais avec une transcription un peu inattendue en caractère dévanagari et un commentaire chinois, en partie emprunté aux travaux indigènes, en partie composé par lui-même et dont il donne la traduction française. Dans un article sur la grande déesse solaire, *Ama-terasou*, et sur les origines du sintoïsme, M. de Rosny croit reconnaître dans la cosmogonie japonaise la fusion de traditions *ainos* antérieures à la conquête, et de mythes imaginés par les conquérants, venus du continent, pour faciliter leur domination sur les indigènes[1]. M. de Rosny a coordonné et publié le catalogue de la bibliothèque japonaise rapportée du Japon par M. de Nordenskiöld[2].

L'étude de M. Bons d'Anty sur les divisions territoriales du Japon est une véritable histoire de la formation même de l'état japonais. La géographie politique offre des difficultés particulières dans l'Extrême Orient, qui n'a jamais eu l'idée d'une nomenclature précise à la façon européenne; il ne connaît guère que des dénominations descriptives ou poétiques, sans fixité ni sens absolu, confusion qui se complique des variations apportées dans les divisions réelles par les révolutions politiques. M. Bons d'Anty suit ces variations depuis les origines jusqu'à nos

duction littérale du *Ko-zi-ki* par M. Basil Hall Chamberlain dans les *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. V, supplément.

[1] *Revue des religions*, 1884, p. 202-219.

[2] Paris, Leroux, in-8°, 1883; introduction par M. d'Hervey de Saint-Denys.

jours et arrive à mettre de l'ordre dans cette anarchie géographique qui est destinée à cesser avec la centralisation actuelle et le triomphe de la bureaucratie à l'européenne[1].

Les *Excursions et reconnaissances* ont publié une traduction, par M. Geerts, des aventures du Japonais Yamada Nagamasa à Siam[2]. C'est l'histoire d'un Japonais qui, cherchant fortune, arrive à Siam, devient général en chef du roi, alors en guerre avec ses voisins, s'élève par la victoire au rang de régent, épouse la fille du roi et meurt enfin empoisonné par ses ennemis (1615-1633). C'est un tableau curieux d'une vie d'aventurier politique au XVIIe siècle dans l'Extrême Orient.

Dans des pays aussi fermés que l'ancien Japon, l'histoire des savants et des voyageurs qui ont réussi à forcer la barrière fait partie de la science; tel est l'intérêt des essais de M. Bons d'Anty sur les grands voyageurs au Japon : il ouvre la série avec le premier d'entre eux, Kaempfer[3] (1651-1716), dont il donne une bibliographie faite avec beaucoup de soin.

L'Art japonais de M. Louis Gonse, quoiqu'il ne soit pas l'œuvre d'un orientaliste de profession, réalise un

[1] *Les divisions territoriales du Japon, géographiques, politiques et administratives* (*Annales de l'Extrême Orient*, VI, p. 97-106, 161-179, 225-238, 289-300, 353-359).

[2] Extrait du *Kai-gai-i-den* «Histoire des voyages d'outre-mer» de Saito Masakané, Tokio, 1850.

[3] *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 494-504. — E. Cotteau, *Un touriste dans l'Extrême Orient*, Japon, Chine, Indo-Chine, Tonkin (Hachette, 1884, 448 pages in-12).

progrès de premier ordre dans l'histoire des choses du Japon[1]. Nous n'avons pas ici à entrer dans les querelles esthétiques qui se sont engagées autour de ce livre et qui ne peuvent qu'en voiler la valeur véritable, qui consiste en ce qu'il nous donne pour la première fois un tableau historique de la formation et de la succession des écoles, en s'appuyant avant tout sur la tradition indigène. Quand il s'agit de peuples qui ont eu une longue histoire et dont la civilisation dure encore, c'est la tradition qui doit être le premier guide de la science. Au Japon, comme en Chine, comme dans l'Inde, comme chez les Parses, nous n'avons rien de mieux à faire, au moins au début, qu'à interroger les héritiers du peuple que nous étudions, car ils connaissent mieux son histoire que nous ne saurions la deviner. C'est pourquoi, malgré la complication infinie des écritures et l'écart plus grand des idées, il nous sera peut-être moins difficile de comprendre ou du moins de connaître l'Extrême Orient, qui est toujours vivant, que l'Assyrie ou l'Égypte, qui n'ont point laissé de tradition vivante pour nous enseigner et nous expliquer directement leur passé. Or les Japonais ont tous les éléments d'une histoire de leur art; ils possédaient déjà au siècle dernier plusieurs recueils de copies d'œuvres anciennes; et comme, d'autre part, les œuvres des artistes japonais sont généralement signées, et par

[1] Paris, Quantin, 1883, I, IV-310 pages in-4°; II, 369 pages. — Cf. *Oesterreichische Monatsschrift für den Orient*, 15 janvier 1884, compte rendu de M. Carl von Lützow.

suite plus ou moins datées, la tradition littéraire renseignant d'ordinaire sur l'époque des grands artistes, on conçoit qu'il soit possible de dresser des cadres très précis de l'histoire générale. Les temples, souvent riches en peintures anciennes, précieusement conservées ou scrupuleusement recopiées, permettent de remonter assez haut dans cette histoire. Un érudit japonais, M. Wakaï, a déjà, d'après ces données, écrit une histoire générale de l'art japonais encore inédite, mais dont M. Gonse, avec le secours d'un collaborateur japonais, a pu consulter le manuscrit. M. Gonse, ayant examiné la plupart des grandes collections privées ou publiques de Paris et de l'étranger, n'a eu qu'à contrôler avec les données des critiques japonais les indications que fournissent les signatures de ces œuvres, pour arriver au classement historique d'un nombre d'œuvres considérable et qui suffit à donner une idée précise de la succession et du rapport des écoles.

Après avoir donné d'après les recherches les plus récentes, principalement celles de M. Metchnikoff, un résumé de l'histoire, de la géographie et de l'ethnographie[1] du Japon, M. Gonse étudie tour à tour la peinture, l'architecture, la sculpture, la ciselure, les laques, les tissus, les estampes. Pour la céramique, il a laissé la parole au connaisseur le plus expert en

[1] Meyners d'Estrey, *Anthropologie japonaise* (résumé des travaux allemands du Dr Paelz : prédominance de l'élément accadien; *Annales de l'Extrême Orient*, 1883, p. 42-46).

cette matière, M. Bing[1]. La peinture occupe la plus grande partie de l'ouvrage, et en fait elle est le cœur même de l'art japonais, qui, dans toutes ses branches, prend d'elle ses inspirations. Son histoire réelle commence au XIIe siècle; jusque-là on n'a qu'une quinzaine au plus de peintures authentiques, la plupart conservées dans les temples. M. Gonse nous fait connaître tous ces vestiges anciens, puis les grandes écoles historiques : d'abord l'école de Tosa ou de Kioto, école officielle des Mikado; plus tard l'école de Yeddo, inspirée de l'esprit chinois, et qui est l'école des Shyogoun, l'une et l'autre d'ailleurs aristocratique; au XVIIe siècle, l'école vulgaire qui, pour la première fois, prend ses sujets dans la vie du peuple et devient prédominante au XIXe siècle. Quant aux influences historiques de l'étranger, elles ne sont point ce que l'on aurait attendu : l'art primitif du Japon ne semble pas chinois, mais indien; c'est de l'art bouddhiste, venu sans doute par l'intermédiaire de la Chine, mais conservé plus pur et plus près de sa source. L'influence de l'art chinois proprement dit ne paraîtra qu'au XIIe siècle, sous la dynastie des Ming, et surtout au XVe siècle où elle devient prépondérante et où l'école du blanc et du noir éclipse décidément l'enluminure japonaise. Avant l'influence chinoise paraît une influence bien plus lointaine, celle de la Perse : M. Gonse est amené à la soupçonner par

[1] Pour l'industrie, voir le résumé des travaux du Dr Geerts, *Les produits de la nature japonaise et chinoise* (Yokohama, 1883), par M. Lemierre, *Annales de l'Extrême Orient*, VI, 1884, p. 242-249.

des considérations purement esthétiques : les textes étudiés par M. de Goeje, et dont nous vous avons entretenus l'an dernier, prouvent que les marchands persans visitaient le Japon dans le courant du xe siècle, et font disparaître ce que l'hypothèse de M. Gonse pouvait avoir de risqué. Il y a quelques années, un maître de l'archéologie, qui fut souvent un prophète, M. de Longpérier, reconnaissant une aiguière sassanide dans un vase du trésor de Nara, concluait en ces termes, avec lesquels je vous demanderai la permission de clore ce rapport, parce qu'ils rétablissent l'unité des études orientales : « L'introduction des documents chinois et japonais dans nos études n'aura pas uniquement pour effet la classification des monuments de l'Extrême Orient suivant la méthode critique européenne, ce qui serait déjà fort désirable; elle nous fournira encore une nouvelle ressource pour l'intelligence plus complète de nos antiquités[1]. »

[1] *Œuvres*, I, p. 306.

RAPPORT DE M. GARREZ,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1883.

Nous avons consacré une somme de 10,758 fr. 95 cent., prise sur notre compte courant de la *Société générale*, à l'achat de trente obligations Ouest ancien. Cette somme, inscrite au tableau de nos dépenses, en grossit considérablement le total, qui, sans cette circonstance, eût été exceptionnellement bas. En effet, le mémoire de l'Imprimerie nationale, déjà allégé par l'interruption momentanée de la *Collection orientale*, ne se rapporte, pour le *Journal asiatique*, qu'aux neuf premiers mois de 1882; les trois derniers, comprenant la Table des matières de la VII[e] série, ne figureront que sur le mémoire de l'année 1883.

Les autres chapitres de nos dépenses ne s'éloignent guère des chiffres habituels. L'augmentation des honoraires du sous-bibliothécaire, votée par le Conseil dans la séance d'octobre, n'affecte que les deux derniers mois de l'année. Quant aux frais de déménagement et d'emménagement, ils ont été plus que couverts par l'économie du dernier terme de loyer de la rue de Lille. Signalons encore deux dépenses extraordinaires : les honoraires pour la rédaction de la Table des matières ci-dessus mentionnée, et la souscription pour la statue de Dupleix.

Nos recettes sont restées également à peu près stationnaires. La différence d'environ 2,000 francs que présente le tableau, comparé à celui de l'année dernière, tient à trois causes :

1° Le nombre des inscriptions à vie s'était élevé à quatre en 1882, au lieu d'une seule en 1883. Différence, 900 francs.

2° Un retard du Ministère de l'instruction publique ne nous

a permis de toucher, pendant l'exercice 1883, que trois termes de sa souscription. Nous en toucherons cinq en 1884. Différence, 500 francs.

COMPTES DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations. .	498f	00c		
Frais d'envoi du *Journal asiatique*.	288	75		
Ports de lettres et de paquets reçus.	44	80	1,322f	75c
Frais de bureau du libraire	78	50		
Dépenses diverses soldées par le libraire.	412	70		
Honoraires du sous-bibliothécaire.	700	00		
Service, étrennes, déménagement.	438	00		
Chauffage, éclairage, blanchissage, etc.	84	15	2,226	45
Reliure et frais de bureau.	143	95		
Loyer et contributions.	860	35		
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1882.	6,077	40		
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique*.	600	00		
Allocation à l'ancien compositeur.	200	00	7,677	40
Honoraires pour la rédaction de la Table des matières de la VIIe série du *Journal asiatique*.	800	00		
Souscription pour la statue de Dupleix.			100	00
Achat de trente obligations de l'Ouest ancien.			10,758	95
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.			98	20
Total des dépenses de 1883.			22,183	75
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1883.			16,625	52
Ensemble.			38,809f	27c

3° Enfin, nous avions eu à inscrire en recette dans le dernier budget le remboursement d'une obligation sortie au tirage; soit 645 francs.

'ANNÉE 1883.

RECETTES.

116 cotisations de 1883	3,480f 00c	
40 cotisations arriérées	1,200 00	
1 cotisation à vie	300 00	
111 abonnements au *Journal asiatique* de 1883	2,220 00	7,944f 20c
Vente des publications de la Société	744 20	
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 p. 0/0	1,800 00	
——— 5 p. 0/0 (4 1/2)	487 50	
2° 69 obligations de l'Est	1,591 54	
3° 20 obligations d'Orléans	275 60	5,194 19
4° 60 obligations Lyon-fusion	827 20	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	212 35	
Souscription du Ministère de l'instruction publique (3 termes)	1,500 00	
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale, en dégrèvement des frais d'impression du *Journal*	3,000 00	4,500 00
Total des recettes de 1883		17,638 39
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 1er janvier 1883		21,170 88
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1883		38,809f 27c

IMPRIMERIE NATIONALE.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1883,

LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 27 JUIN 1884.

Messieurs,

Le tableau qui nous a été présenté par la Commission des fonds, et qui sera inséré dans le *Journal*, montre que l'état des finances de notre Société est de plus en plus satisfaisant. Les recettes de l'année dernière se sont élevées à la somme de 17,638 fr. 39 cent. Du total des dépenses qui s'élève à 22,183 fr. 75 cent., il convient de déduire la somme de 10,758 fr. 95 cent. qui, grâce aux excédents des exercices antérieurs, a pu être consacrée à l'achat de dix obligations du chemin de fer de l'Ouest. En conséquence, on remarquera que les dépenses ont été notablement inférieures à celles des années précédentes. Mais cette diminution n'est qu'apparente; car une partie des frais d'impression du *Journal* devront être imputés sur le budget de la présente année, qui, en revanche, verra disparaître, ainsi que tous nos budgets à venir, le chapitre du loyer.

En présence de cette situation prospère, il est à désirer que nos ressources trouvent un emploi utile dans la reprise prochaine et, plus tard, dans l'extension de nos publications, qui sont l'honneur de notre Société et sa raison d'être. D'un autre côté, en nous inspirant des exemples d'ordre et d'économie qui nous ont été légués par nos prédécesseurs, nous devrons veiller à ce que les frais d'administration et les dépenses improductives restent dans les limites les plus restreintes. Peut-être aussi, y aura-t-il lieu de chercher à réduire

le chiffre, toujours très élevé, du compte courant, en faisant coïncider à des époques déterminées le règlement des comptes de l'Imprimerie nationale avec les versements à effectuer par votre libraire.

Au nom de la Commission des censeurs :

H. Zotenberg.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. *Abbadie (Antoine d'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

Allotte de la Fuye, chef du génie, à Aumale (Algérie).

Amari (Michel), sénateur, via d'Azeglio, 5, à Pise.

Amiaud, maître de conférences à l'École des hautes études, rue du Bac, 79, à Paris.

*Aymonier, capitaine d'infanterie de marine, représentant du Protectorat français au Cambodge.

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.

Bibliothèque universitaire, à Alger.

MM. Babelon (E.), attaché au cabinet des médailles à la Bibliothèque nationale, rue d'Assas, 31, à Paris.

Badings (L.), capitaine d'infanterie, à Harderwijk (Hollande).

Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France et à l'École des langues orientales vivantes, boulevard de Magenta, 18, à Paris.

Bargès (l'abbé), professeur d'hébreu à la Faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 11, à Paris.

Barré de Lancy, premier secrétaire-interprète pour les langues orientales, rue Caumartin, 32, à Paris.

Barth (Auguste), rue du Vieux-Colombier, 6, à Paris.

Barth (J.), professeur d'arabe, Alte Schœnhäuser Strasse, 30, à Berlin.

Barthélemy, élève de l'École des hautes études et de l'École des langues orientales, quai Bourbon, 9, à Paris.

Barthélemy-Saint Hilaire, ancien Ministre des Affaires étrangères, membre de l'Institut, boulevard Flandrin, 4, à Paris.

Basset (René), professeur d'arabe à l'École supérieure des lettres, rue Randon, 11, à Alger.

Beauregard (Ollivier), rue Jacob, 3, à Paris.

MM. Beck (l'abbé Franz Seignac), curé de Rions (Gironde).

Bellin (Gaspard), magistrat, rue des Marronniers, 4, à Lyon.

Bergaigne (Abel), maître de conférences à la Faculté des lettres, rue d'Erlanger, 12, à Paris-Auteuil.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire de l'Institut, au palais de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Berny (E. de), rue de Maurepas, 17, à Versailles.

Besthorn (G.), Guldbergsgade, 9, 3, à Copenhague.

Boncompagni (le prince Balthasar), à Rome.

* Boucher (Richard), rue Dufresnoy, 5, à Paris-Passy.

Bouillet (l'abbé Paul), ancien missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

* Bourquin (le Rév. A.), à Vals-les-Bains.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Brosselard (Charles), préfet honoraire, rue Claude-Bernard, 82, à Paris.

Bühler (George), Richardgasse, 5, à Vienne.

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burgess (James), à Bombay.

* Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

MM. Carletti (P. V.), professeur d'arabe à l'Université de Bruxelles, rue Anoul, 9, à Bruxelles.

Carrière, professeur d'arménien à l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Castries (Comte Henri de), capitaine attaché à l'État-major général du Ministre de la Guerre, place du Palais-Bourbon, 6, à Paris.

Catzeflis (A.), vice-consul de Russie, à Tripoli de Syrie.

Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (le comte de), rue Saint-Dominique, 3, à Paris.

Chilton (Edwin B.), à New-York.

Chodzko (Alexandre), ancien chargé de cours au Collège de France, rue Notre-Dame-des-Champs, 77, à Paris.

Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Alger, rue Rovigo, 103, à Alger.

Clermont-Ganneau, secrétaire interprète du gouvernement, correspondant de l'Institut, directeur adjoint à l'École des hautes études, avenue Marceau, 44, à Paris.

MM. Cohen (David A.), élève de l'École des hautes études et de l'École des langues orientales, rue de Provence, 19, à Paris.

Cordier (Henri), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue de Rivoli, 190, à Paris.

* Croizier (le marquis de), boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

Cusa (le commandeur), professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Cust (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

* Danon (Abraham), à Andrinople.

* Darmesteter (James), place de Vaugirard, 7, à Paris-Vaugirard.

Debat (Léon), boulevard de Magenta, 145, à Paris.

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Faraday, 21, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue du Colysée, 37, à Paris.

Delondre, rue Mouton-Duvernet, 16, à Paris.

Delphin (G.), chargé de la chaire publique d'arabe, à Oran.

* Derenbourg (Hartwig), professeur à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 39, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

MM. Devéria (Gabriel), secrétaire d'ambassade, interprète du gouvernement, boulevard Pereire, 15, à Paris.

Devèze (Gérard), élève de l'École des hautes études et de l'École des langues orientales, rue Monge, 18, à Paris.

Devic (Marcel), chargé du cours d'arabe à la Faculté des lettres de Montpellier.

Dieulafoy, ingénieur en chef, impasse Conti, 2, à Paris.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Schill Strasse, 11 *a*, à Berlin.

Dillon (Em.), magistrant à l'Université, rue Large, 22, à Saint-Pétersbourg.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors.

Drouin, avocat, rue Moncey, 15 *bis*, à Paris.

Dukas (Jules), rue Coquillière, 10, à Paris.

Dulac (Hippolyte), membre de l'Institut archéologique, au Caire.

Duval (Rubens), boulevard de Magenta, 18, à Paris.

Eichthal (Gustave d'), boulevard Haussmann, 152, à Paris.

* Fargues (F.), à Téhéran.

Favre (l'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

MM.* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.
Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.
Fell (Winand), professeur d'études religieuses au Marzellen Gymnasium, à Cologne.
Ferraud (Gabriel), rue Rovigo, 61, à Alger.
Ferté (Henri), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.
Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.
Foucaux (Édouard), professeur au Collège de France, rue de Sèvres, 23, à Paris.
* Fryer (Major George), Madras Staff Corps, Deputy Commissioner, British Burmah.

Gaignière (H.), juge suppléant, à Provins.
Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.
Gasselin (Ed.), consul de France, à Singapore.
* Gautier (Lucien), professeur d'hébreu à la Faculté libre de théologie, à Lausanne.
Gazala Suleiman, rue du Cherche-Midi, 24, à Paris.
Gibb (E. J. W.), Lochwood, près Glasgow.
Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn.
Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.
* Guieysse (Paul), ingénieur hydrographe de la marine, rue des Écoles, 42, à Paris.
* Guimet (Émile), au musée Guimet, boulevard du Nord, à Lyon.

MM. GUYARD (Stanislas), professeur d'arabe au Collège de France, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

HALÉVY (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

HALIL GANEM, rue Vital, 28, à Paris-Passy.

* HARKAVY (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque publique impériale, à Saint-Pétersbourg.

HARLEZ (C. DE), professeur à l'Université, à Louvain.

HAUVETTE-BESNAULT, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Monsieur-le-Prince, 51, à Paris.

HÉLOUIS, chancelier du consulat de France, à Beirout.

* HERVEY DE SAINT-DENYS (le marquis D'), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, avenue Bosquet, 9, à Paris.

HODJI (Jean), secrétaire à l'ambassade de Turquie, rue Laffitte, 17, à Paris.

HORST (L.), rue des Juifs, 13, à Colmar.

HOUDAS, professeur à l'École des langues orientales vivantes, boulevard de Courcelles, 79, à Paris.

HÛ (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

HUART (Clément), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

IMBAULT-HUART (Camille), consul de France, en Chine.

MM. Jauffret (E. M.), rue Herbillon, 22, à Saint-Mandé.

*Jong (de), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

* Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Kirste (Jean), élève de l'École des hautes études, rue Monge, 55, à Paris.

Kremer (de), ancien Ministre du Commerce, membre de l'Académie des sciences, à Vienne.

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de Poitou, 3, à Paris.

*Landberg (Carlo), à Leyde.

Landes (A.), administrateur des affaires indigènes, en Cochinchine.

Laudy, ancien élève de l'École pratique des hautes études, rue Vavin, 5, à Paris.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 25, à Paris.

Leclerc (le Dr), médecin-major de 1re classe, à Ville-sur-Illon.

Ledoulx (Alphonse), drogman du consulat de France, à Damas.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

* Lestrange (Guy), Charles Street, 46, Berkeley Square, à Londres.

Letourneux, magistrat, rue de l'École, à Saint-Eugène, près Alger.

MM. Levé (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris.

Liétard (le Dr), maire de Plombières.

Loewe (le Dr Louis), M. R. A. S., examinateur pour les langues orientales au Collège royal des précepteurs, Oscar Villas, 1 et 2, Broadstairs (Kent).

Lorgeou (Édouard), interprète du consulat de France, à Bangkok.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Marrache, boulevard du Muy, 41, à Marseille.

Marre de Marin (Aristide), professeur de langues orientales, rue Brey, 11, à Paris.

Maspero, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur général des Musées d'Égypte, boulevard Saint-Germain, 43, à Paris (ou à Boulaq, Caire).

Masqueray (Émile), directeur de l'École supérieure des lettres, rue Joinville, 13, à Alger.

Massieu de Clerval (Henri), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

Mathews (Henry-John), Goldsmid Road, 2, à Brighton.

Méchineau (l'abbé), rue de Sèvres, 35, à Paris.

Mehren (le Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

MM. Mercier (E.), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'École supérieure des lettres d'Alger (section orientale), rue Desmoyen, 19, à Constantine.

Merx (A.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

Meyners d'Estrey (le comte), place Saint-Michel, 6, à Paris.

Michel (Charles), chargé de cours à l'Université, rue de la Paix, 38, à Liège.

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, Chiaja, à Naples.

Monier Williams (le Dr), professeur à l'Université d'Oxford.

Mouliéras, interprète militaire à Géryville (Algérie).

Muir (Sir William), membre du Conseil de l'Inde, India Office, à Londres.

*Müller (Max), professeur à Oxford.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nève (Félix), professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Nouet (l'abbé René), curé à Roëzé, par la Suze.

Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, avenue d'Eylau, 40, à Paris.

MM. * Parrot-Laboissière (Ed. F. R.), à Cérilly.

* Patkanoff (Kerope), professeur de langue arménienne à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Pavet de Courteille (Abel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de l'Université, 25, à Paris.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (l'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers.

* Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Cannes.

Piehl (le Dr Karl), docent d'égyptologie à l'Université, à Upsal.

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

* Pinart (Alphonse), à San-Francisco.

* Platt (William), Callis Court, Saint-Peters, île de Thanet (Kent).

Pognon, consul suppléant de France, à Tripoli de Barbarie.

Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 7, à Paris.

Porter Smith (F.), chirurgien, à Shepton Mallet (Angleterre).

Prætorius (Franz), Augusta Platz, 5, à Breslau.

Preux, élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue Vanneau, 36, à Paris.

MM. Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Prym (le professeur E.), à Bonn.

Querry (Amédée), consul général de France, à Trébizonde.

Rat, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

Ravaisse (P.), élève diplômé de l'École des langues orientales, rue Debrousses, 4, à Paris.

Regnaud (Paul), maître de conférences, pour le sanscrit, à la Faculté des lettres, à Lyon.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

* Rehatsek (Edward), M. C. E., à Bombay.

Renan (Ernest), membre de l'Institut, administrateur du Collège de France, à Paris.

* Revillout (E.), conservateur adjoint au Musée égyptien du Louvre, à Paris.

* Reynoso (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, à la Havane.

* Rimbaud, rue de Versailles, 59, au Chesnay, près Versailles.

Rivié (l'abbé), curé de Saint-Nicolas-des-Champs, rue Réaumur, 53, à Paris.

Rockhill (W. Woodville), à Montreux.

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, rue de la Collégiale, 1, à Paris.

MM. * Rolland (E.), rue Vital, 27, à Paris.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon.

Rost (Reinhold), bibliothécaire à l'India Office, à Londres.

Roth (le professeur), bibliothécaire en chef de l'Université, à Tübingue.

Rudy, professeur, rue Royale, 7, à Paris.

* Rütten (Albert), avocat, rue de Spa, 4, à Bruxelles.

Rylands (W. F. S. A.), secrétaire de la Société d'archéologie biblique, Hart Street, 11, Bloomsbury, à Londres.

Satow (E. M.), secrétaire, pour le japonais, de la légation anglaise, à Yédo (Japon).

Schack (le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), membre de l'Institut, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Scherzer (F.), consul de France, à Canton.

Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

Seidel (le capitaine J. de), à Brünn.

Sélim Géohamy, à Smyrne.

Senart (Émile), membre de l'Institut, rue Bayard, 16, à Paris.

MM. Si el Hachemi ben Lounis, membre du Conseil général, chargé du cours de berbère, à Alger.

Siouffi, vice-consul de France, à Mossoul.

Socin, professeur à l'Université de Tübingue.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spiro, professeur au collège Sadiki, à Tunis.

Spooner (Andrew), rue Appert, 8, à Paris.

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, à Linköping.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Terrien de Lacouperie, professeur de chinois, Kennington Road, 326, à Londres.

Textor de Ravisi (le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

Thessalus-Boittier (Félix), avenue de la République, 20, à Paris.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria Road, 47, Kensington, à Londres.

Thorbecke (H.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

Truong-Vinh-Ki, professeur au Collège des stagiaires, à Saïgon.

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

MM. Turrini (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

Vasconcellos-Abreu (de), professeur de langues et de littératures orientales, Jardim do Regedor, à Lisbonne.

Vernes (Maurice), rue Fortuny, 33, à Paris.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Vinson (Julien), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, à Paris.

Vissière (Arnold), interprète-chancelier de la légation de France, à Pékin.

Vogüé (le comte Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

Vollon (Léonce), président de chambre honoraire à la Cour d'appel, à Alger.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, ambassadeur de France à Londres, rue Dumont-d'Urville, 31, à Paris.

*Wade (Sir Thomas), Cleveland Square, 42, Hyde Park, à Londres.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Iéna.

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wright (le Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

MM. Wylie (A.), Christchurch Road, 18, Hampstead, à Londres.

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, boulevard Malesherbes, 117, à Paris.

* Zographos (S. Exc. Christaki Effendi), à Paris.

Zotenberg (H. Th.), bibliothécaire au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, avenue des Ternes, 96, à Paris.

II

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Weber (le D[r] Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL ASIATIQUE, publié depuis 1822. Collection complète.................................... 1,000 fr.

Chaque année........................ 25 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°.................................... 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°..................... 7 fr. 50 c.

ESSAI SUR LE PÂLI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.)............................ 15 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°.. 9 fr.

YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches......... 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8°...................... 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8°. . . . . 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountalâ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche. . . . . 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8°. . . . . 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8°. . . . . 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8°. . . . . 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe, publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imp. royale, 1840, in-4°. . 24 fr.

Râdjatarangînî, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°. . . . . . 20 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, quatrième tirage. *Paris*, Imp. nat. 1877, in-8°. 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale, 4 vol. in-8°. Chaque volume. . . . . 7 fr. 50 c.

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8°. . . . . 2 fr.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol. 7 fr. 50 c.

Le Mahâvastu, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. Volume I. 1 fort vol. in-8°.............. 25 fr.

Le volume II est sous presse.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal of the Asiatic Society of Bengal. Les années complètes, de 1837 à 1881, l'année........... 40 fr.
Le numéro.............................. 5 fr.

Mahábhárata, an epic poem, by Veda Vyása Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index.......... 180 fr.

Rája Tarangini, a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4°.................................. 30 fr.

Inayah. A commentary on the Idayah, a work on Muhamedan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV...................... 75 fr.

The Moojiz ool Kanoon, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart........... 15 fr.

The Lilávati, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the Sanscrit work of Bháscara Ácharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart........... 6 fr. 50 c.

Selections descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart.......................... 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°........... 17 fr. 50 c.

THE SUSRUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br.. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a Sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°........................ 25 fr.

(Le tome I, le seul publié.)

ASIATIC RESEARCHES, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol.............. 22 fr.

Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie.................................... 12 fr.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE-OCTOBRE 1884.

ÉTUDES

SUR

LE LEXIQUE DU ṚIG-VEDA,

PAR

M. Abel BERGAIGNE.

(SUITE.)

ari.

M. Grassmann rapporte à un seul et même mot les formes que M. Roth range sous deux mots supposés distincts, par l'étymologie comme par le sens, *ar-i* « fidèle » (adj. ou subst.), de la racine *ar*, et *a-ri* « ennemi » (adj. ou subst.), proprement « qui ne donne pas », de la racine *rā*. Il explique les deux sens opposés, ou plutôt les trois significations primitives, qu'il attribue au mot unique, par l'idée commune de tendance, d'effort : 1° vers les dieux, d'où « pieux »; 2° vers la richesse, d'où « avare »; 3° vers un ennemi, d'où « ennemi » : d'une racine exprimant une idée plus ou moins vague de mouvement, on peut faire tout ce qu'on veut.

Je n'admets également qu'un seul mot *ari*; comme

le fait remarquer M. Grassmann, l'identité de déclinaison dans les deux sens les plus éloignés l'un de l'autre est un premier et puissant argument en faveur de cette solution. Mais les formes caractéristiques de cette déclinaison, comme *aryás* pour le génitif singulier, le nominatif et l'accusatif pluriel, suggèrent plutôt l'idée d'un *i* radical, comme dans *gaṇa-çríyas*, que d'un thème en *i*. On sait que les racines en *ā* ont une forme faible en *ī*, ou *i*; d'autre part, et sans remonter à la racine, on peut remarquer que le mot *rai* « richesse » a une forme faible *ri* qui se trouve dans le composé *bṛihád-ri*, I, 57, 1. Est-il donc impossible d'expliquer les différents emplois du mot *arí* par un composé d'*a* privatif, soit avec la racine *rā* « donner », soit avec le mot *ri* « richesse »?

Pour répondre à cette question, il faut passer en revue ces emplois et les préciser. Comme il existe en outre un mot *aryá* auquel M. Roth et M. Grassmann donnent le sens de « bienveillant » ou « pieux », et dont le nominatif masculin singulier, *aryás*, pourrait dans certains cas, selon la remarque de M. Grassmann lui-même, être confondu avec l'un des cas en *as* du mot *arí*, je comprendrai dans cette revue tous les emplois de la forme *aryás*, sans exception. Nous aurons affaire ainsi à près de cent passages. Or il n'y en a guère qu'un tiers où j'accepte l'interprétation de M. Grassmann[1], et ceux-là sont, à deux ou trois exceptions près, des exemples du sens d'« ennemi » ou

[1] D'après le lexique : ma tâche est longue, et je ne puis perdre mon temps à vérifier sans cesse la traduction.

« impie », c'est-à-dire que sur la question de la répartition ou même de l'existence des autres sens, je ne suis presque jamais d'accord avec lui.

Je vais mettre sous les yeux du lecteur les pièces du procès, et je le ferai d'une façon moins abrégée que d'ordinaire, de façon qu'on puisse juger, sans être obligé de recourir chaque fois aux textes, du degré de confiance que méritent les classements de M. Grassmann.

Commençons par la forme équivoque *aryás*. Elle entre dans un certain nombre de formules toutes faites que M. Grassmann défait le plus souvent sans le moindre scrupule. Exemple :

« Un dieu donne à ses favoris les vaches, et plus généralement les richesses de l'ennemi ou de l'impie. »

I, 121, 15. *á no bhaja maghavan góshv aryáḥ.*

I, 33, 3. *sám aryó gá ajati yásya váshṭi.*

V, 2, 12. *açatrv àryáḥ sám ajāti védaḥ.*

I, 81, 6. *yó aryó martabhójanam parādádāti dāçúshe.*

Ibid., 9. *antár hí khyó jánānām aryó védo ádāçushām téshām no véda á bhara.*

VIII, 24, 22. *aryó gáyam máṃhamānam ví dāçúshe.*

IX, 23, 3. *á pavamāna no bharāryó ádāçusho gáyam.*

IV, 4, 6. *dyumnány aryó ví dúro abhi dyaut.*

X, 191, 1. *sám-sam íd yuvase vṛishann ágne víçvāny aryá*[1] *á . . . sá no vásūny á bhara.*

IX, 61, 11. *ená víçvāny aryá*[2] *á dyumnáni mánushāṇām — síshāsanto vanāmahe.*

VIII, 21, 16. *dṛiḷhá cid aryáḥ prá mṛiçābhy á bhara.* (Cf. IV, 31, 2.)

[1] A l'ablatif.

[2] *Id.*

Le troisième passage, le sixième, le septième, le huitième et le onzième et dernier sont seuls classés exactement par M. Grassmann. Dans le dixième, il cherche un nominatif pluriel de *arí*, avec le sens de « pieux », et dans les cinq autres[1], un nominatif de *aryá*.

« Les richesses, la gloire, les forces du fidèle ou du dieu lui-même dépassent celles de l'impie ou de l'ennemi », proprement « dépassent l'impie », ou « le fidèle dépasse les richesses de l'impie, dépasse l'impie par ses richesses », etc.

VI, 20, 1. *dyaúr ná yá indrābhí bhū́māryás tasthaú rayíḥ çávasā pṛitsú jánān.*

VI, 36, 5. . . . *yó duvoyúr dyaúr ná bhū́mābhí rā́yo aryáḥ.*

X, 59, 3. *abhī́ shv àryáḥ paúṃsyair bhavema dyaúr ná bhū́miṃ giráyo nā́jrān.*

IV, 16, 19. *dyā́vo ná dyumnaír abhí sánto aryáḥ.*

X, 76, 2. *vidád dhy àryó abhíbhūti paúṃsyam.*

II, 23, 15. *bṛíhaspate áti yád aryó árhād. . . tád asmā́su dráviṇaṃ dhehi citrám.*

VI, 47, 9. *mā́ nas tā́rīn maghavan rā́yo aryáḥ.*

I, 169, 6. *ádha yád eshām pṛithubudhnā́sa étās tīrthé nā́ryáḥ paúṃsyāni tasthúḥ.*

M. Grassmann classe exactement le second, le troisième et le quatrième passage. Dans le premier, il donne *aryás*[2] (dans le même sens d'ennemi) comme régime à *rayís*, qui est au contraire la richesse du

[1] En reconnaissant que pour trois d'entre eux son interprétation est douteuse. En réalité il n'y a de doute possible que pour ceux qui traduisent chaque passage isolément sans tenir compte de l'analogie des formules.

[2] Ce mot est en réalité un accusatif pluriel construit parallèlement à *jánān*. (Cf. plus bas, p. 176).

fidèle : c'est un simple *lapsus*. Mais, ce qui est plus grave, il méconnaît complètement l'analogie des quatre derniers passages avec les premiers. Il est vrai que les deux derniers présentent des difficultés de construction. Mais ce n'est pas résoudre ces difficultés que de chercher dans le premier un nominatif de *aryá*, sauf à inventer ensuite[1] un sens d'« ennemi » pour expliquer ce mot auquel on n'attribuait que les sens de « bienveillant » et de « pieux », et de donner, pour expliquer le second, un sens nouveau à la fois à *ari* et à *paúṃsya* « les troupes du guerrier ».

Il me paraît évident qu'au vers VI, 47, 9, un verbe au singulier est construit avec un sujet au pluriel comme aux vers I, 91, 19; 162, 8; 9; 14. Dans ces derniers passages, il est vrai, le sujet pluriel est neutre : mais peu importe. Il ne s'agit pas d'attribuer à la langue védique une règle de construction particulière à certains cas, comme celle du verbe avec un pluriel neutre en grec, mais de constater simplement que l'anacoluthe du vers VI, 47, 9 (car c'en est une), n'est pas isolée. Le sens est donc : « Que les richesses de l'ennemi ne nous dépassent pas », c'est-à-dire « ne dépassent pas les nôtres ».

Le vers I, 169, 6, où l'on retrouve la racine *tar*, comme dans le précédent, et le mot *paúṃsya*, comme aux vers X, 59, 3 et 76, 2, paraît bien devoir s'expliquer dans le même ordre d'idées. Or il suffit pour

[1] Dans la traduction.

cela d'admettre que le substantif *tīrthá*, proprement « action de franchir », au lieu de prendre son régime au génitif, comme au vers I, 46, 8, par exemple, l'a pris à l'accusatif, ainsi qu'il arrive quelquefois pour les noms abstraits (Whitney, 271 h. et 272). Les montures des Maruts « dépassent la force de l'ennemi » ou « de l'impie ».

Au vers X, 76, 2, M. Grassmann ne voit pas que *aryás* est un accusatif pluriel dépendant de *abhibhūti* (cf. la même construction avec *abhibhū́*), et il en fait un nominatif de *aryá*. Au vers II, 23, 15, il en fait (dans une correction!) un génitif singulier signifiant « pieux » : je renonce à comprendre.

On peut rapprocher des différentes formules étudiées jusqu'à présent « les prospérités de l'ennemi » ou « de l'impie », exprimées par les mots :

aryáḥ pushṭā́ni, II, 12, 4.
aryáḥ pushṭís, ibid., 5.
aryáḥ pushṭéshu, X, 86, 1.
aryó vā pushṭimád vásu, ibid., 3.

Les deux premiers passages sont classés exactement par M. Grassmann; mais dans les deux autres, il donne à *ari* le sens de « pieux ». (Voir *Religion védique*, II, p. 271, note 3.)

« Le combat de l'ennemi » ou « de l'impie ».

I, 73, 5. *sanéma vā́jam samithéshv aryáḥ.*
IV, 20, 3. *tváyā vayám aryá ājím jayema.*
IV, 24, 8, *dīrghám yád ājím abhy ákhyad aryáḥ.*
VII, 56, 22. *trātā́ro bhūta pṛitanā́sv aryáḥ.*

Faute d'avoir remarqué cette formule, M. Grassmann s'est vu réduit à faire de la forme *aryás* un nominatif pluriel, épithète du sujet, avec le sens de « pieux » dans les deux premiers passages. Ce sens ne convenant pas au quatrième, où le sujet est « les Maruts », il l'a changé en celui d'« actifs », assez vague pour n'être plus embarrassant. Pour le troisième, il a eu recours à son nominatif de *aryá*, très commode toutes les fois que le sujet est un dieu.

« Les faits et gestes, *éva*, de l'ennemi » ou « de l'impie ».

IV, 2, 12. *paḍbhiḥ paçyer ádbhutāñ aryá évaiḥ.*
VI, 51, 2. *abhi cashṭe sūro aryá évān.*

Le soleil observe les actes de l'impie, et Agni observe les impies, mystérieux dans leurs actes. Il est difficile d'imaginer deux formules plus semblables. Cela n'empêche pas M. Grassmann de donner à *ari*, au vers VI, 51, 2, le sens purement imaginaire de « mobile », et d'introduire au vers IV, 2, 12, son éternel nominatif de *aryá*.

« Les malveillances de l'ennemi » ou « de l'impie ».

VI, 16, 27. *táranto aryó árātīr vanvánto aryó árātīḥ.*
VI, 48, 16. *aghá aryó árātayaḥ.*
VI, 59, 8. *Id.*
VII, 83, 5. *agháṇy aryó vanúshām árātayaḥ.*
VIII, 39, 2. *ny árātī rárāvṇāṃ viçvā aryó árātīḥ.*
X, 133, 3. *ví shú viçvā árātayo 'ryó naçanta no dhíyaḥ.*

Dans tous ces passages, M. Grassmann reconnaît le génitif du mot *ari* dans le sens d'« ennemi » ou

d'« impie ». Mais il explique autrement les suivants :

IV, 50, 11. *jajastám aryó vanúshām árātīḥ.*
VII, 97, 9. *Id.*
IX, 79, 1. *ví ca náçan na ishó árātayo 'ryó naçanta sánishanta no dhíyaḥ.*

Dans le dernier, *aryás* signifierait bien toujours « impie », mais serait un nominatif pluriel : or la construction *árātayo 'ryáḥ* y paraît plus facile encore que dans le passage correspondant de la première série, X, 133, 3. Dans les deux premiers, *aryás* serait un accusatif féminin pluriel se rapportant à *árātīḥ*. Je ne puis admettre une explication qui sépare des formules aussi analogues que celle-ci et celle du vers VII, 83, 5. Mais là, *aryás* pouvait porter sur *aghā́ni*, comme au vers VII, 21, 9, *abhī́tim aryó vanúshāṃ çávāṃsi*, il porte sur *abhī́tim*, et ici il n'y a que *árātīḥ*, qui a déjà son complément *vanúshām?* A cela je répondrai qu'il n'y a rien de plus fréquent dans la langue védique que les constructions appositives, même celles d'un singulier et d'un pluriel, comme on peut le voir par les exemples suivants empruntés à notre sujet même :

I, 81, 9. *antár hí khyó jánānām aryó védo ádāçushām.*
VIII, 1, 4. *ví tartūryante maghavan vipaçcito 'ryó vipo jánānām.*
X, 27, 19. *síshakty aryáḥ prá yugá jánānām*[1].

Car il ne semble pas que *jána* soit jamais construit

[1] Cf. VI, 20, 1, plus haut, p. 172, n. 2.

avec un génitif comme on peut admettre que l'est *jániman*, par exemple, dans le passage suivant :

X, 89, 3. *ví yáḥ prishṭhéva jánimāny aryá indraç cikā́ya.* (Cf. IV, 2, 11.)

De plus, la construction de deux génitifs dépendant l'un de l'autre est assez rare dans le Ṛig-Veda, et j'ai peine à croire qu'une pareille construction ait pu devenir une formule consacrée. Il serait inouï surtout qu'on eût dit dans le troisième passage « les générations des races de l'ennemi ». Enfin, nous avons l'équivalent de la construction parallèle de deux génitifs, l'un singulier, l'autre pluriel, dans la formule suivante, où le premier est remplacé par un ablatif avec *ā́*[1], et qui par conséquent ne laisse place à aucun doute.

IX, 61, 11. *enā́ viçvāny aryá ā́ dyumnā́ni mā́nushāṇām — sishāsanto vanāmahe.*

Cet exemple fait mieux comprendre le caractère des constructions précédentes, dont le terme d'apposition ne donne qu'une imparfaite idée. La vérité est que la phrase védique a l'haleine courte et procède en quelque sorte par soubresauts successifs. Il faudrait des virgules pour en représenter la marche, et ces virgules occuperaient souvent une place assez inattendue, par exemple, au vers I, 81, 9, cité plus

[1] Si l'on faisait de *á* un préfixe à construire avec *vanāmahe*, *aryas* pourrait être pris comme un génitif, mais personne sans doute ne songerait à le faire dépendre de *mánushānām*.

haut : *antár hí khyó jánānām, aryó védo, ádāçushām.* Après *jánānām,* il y a un arrêt, marqué d'ailleurs par la fin du *pāda,* et séparant le génitif du mot *védas* dont il doit dépendre; puis la phrase, qui n'a pu aller d'un bond jusqu'à ce mot, recule en quelque sorte pour reprendre son élan, c'est-à-dire répète le génitif sous une autre forme en le joignant cette fois à *védas, aryó védas;* mais elle n'a pas encore en deux étapes fourni sa course entière; elle s'y reprend une troisième fois, et atteint la fin du second pāda avec un troisième génitif, *ádāçushām.* Si l'on ne sait pas suivre cette allure saccadée, si fréquente dans les hymnes, on s'expose à faire bien souvent fausse route.

Relevons, à propos des passages cités accessoirement, deux nouvelles inconséquences de M. Grassmann : il fait de *aryás*, aux vers X, 27, 19 et 89, 3, un nominatif de *aryá.* Cette interprétation semble d'autant plus étrange pour le premier de ces passages, qu'il a reconnu le sens d'« ennemi »[1] dans un passage absolument analogue :

V, 33, 2. *prâryáḥ sakshi jánān.*

« Mépriser l'ennemi » (la racine *çardh* avec le génitif).

VII, 21, 5. *sá çardhad aryó víshuṇasya jantóḥ.*
VII, 34, 18. *prá rāyé yantu çárdhanto aryáḥ.*

M. Grassmann reconnaît bien la construction de *çardh* avec le génitif, mais il ne l'applique qu'à *vishu-*

[1] En faisant d'ailleurs de *aryás* un génitif. J'en fais un accusatif pluriel, conformément aux observations précédentes.

ṇasya jantóḥ, et méconnaît de nouveau la construction des génitifs parallèles; il explique d'ailleurs *aryás* par le nominatif singulier de *aryá*, dans le premier passage, et par le nominatif pluriel de *ari* «pieux», dans le second.

«Les invocations, les sacrifices» ou même «les richesses (représentant les offrandes) de l'ennemi». On invite les dieux à n'en pas tenir compte ou même à anéantir ces prières, considérées comme des incantations perfides :

IV, 29, 1. (*á . . . . . índra yāhí*) *tiráç cid aryáḥ sávanā purúṇi.*

VIII, 55, 12. *tiráç cid aryáḥ sávanā vaso gahi.*

VII, 68, 2. *tiró aryó hávanāni çrutáṃ naḥ.*

VI, 14, 3. *nánā hy àgné 'vase spárdhante ráyo aryáḥ*[1].

Ces quatre passages sont classés exactement par M. Grassmann; mais il méconnaît l'analogie qu'ont avec eux les suivants :

VIII, 54, 9. *viçvāñ aryó vipaçcitó 'ti khyas táyam á gahi.*

X, 27, 8. *hávā íd aryó abhítaḥ sám āyan kíyad āsu svápatiç chandayāte.*

VIII, 1, 4. *ví tartūryante maghavan vipaçcito 'ryó vípo jánānām — úpa kramasva. . .*

IV, 48, 1. *vihí hótrā ávītā vípo ná ráyo aryáḥ*[2].

VIII, 52, 7. *ástriṇād barháṇā vipò 'ryáḥ.*

III, 43, 2. *á yāhi pūrvír áti carshaṇír áñ aryá āçisha úpa no háribhyām.*

VIII, 34, 10. *á yāhy aryá á pári.*

[1] Cf. ci-dessous, VIII, 1, 4 (et 3); X, 27, 8, d'une part, et IV, 48, 1, de l'autre.

[2] «Goûte les offrandes que tu n'as pas encore goûtées, et non les prières, les richesses (les offrandes) de l'ennemi.»

Dans le cinquième, M. Grassmann veut retrouver encore un nominatif de *aryá*. Il fait de *aryás* une épithète de *āçishas* dans le sixième, et le construit également comme un accusatif pluriel dans le septième, sans tenir compte de *ā́ pári*. Dans les quatre premiers, *arí*, selon lui, signifierait « pieux », et j'avoue qu'on pourrait en effet expliquer isolément les trois premiers en appliquant ce mot aux prêtres rivaux; mais la même interprétation ne serait guère possible pour le quatrième, ni pour les trois premiers passages cités plus haut, qui sont décidément trop brefs pour suggérer l'idée d'*autres* prêtres, et je trouve peu scientifique, en présence de l'analogie incontestable des formules, d'admettre ici ce qui ne peut être admis là.

Je crois qu'il faut encore chercher dans le même ordre d'idées l'explication du passage suivant, où M. Grassmann voit un accusatif pluriel de *arí* dans le sens de « pieux » :

IV, 2, 18. *mártānāṃ cid urváçīr akṛipran vṛidhé cid aryá úparasyāyóḥ*[1].

D'un façon générale, « Triompher des attaques, de la puissance », etc., ou, ce qui revient au même d'après les passages qui viennent d'être étudiés en dernier lieu, « des prières de l'ennemi ». M. Grassmann classe exactement les passages suivants :

[1] Avec hyperbate, *úparasyāyóḥ* portant seul sur *vṛidhé*, tandis que *aryáḥ* déprendrait de *urváçīḥ* en même temps que *martānām*. (Cf. p. 176.)

VI, 15, 3. *aryáḥ párasyā̆ntarasya tárushaḥ.*

X, 115, 5. *Id.*

VI, 24, 5. *aryó váçasya paryetā́sti.*

VII, 48, 3. *viçvā́ñ aryá uparátāti vanvan.*

Ibid. *aryáḥ — çátror mitathyā́ kṛṇavan ví nṛimṇám.*

VII, 60, 11. *sīkshanta manyúm maghávāno aryáḥ.*

VIII, 49, 12. *táranto aryá ādíçaḥ.*

X, 116, 6. *vy àryá indra tanuhi çrávāṃsy ójaḥ sthiréva dhánvano 'bhimātīḥ*[1].

X, 42, 1. *vācā́ viprās tarata vā́cam aryáḥ.*

Mais il fait de *aryás* un nominatif pluriel signifiant « pieux » dans ce passage, parfaitement analogue au dernier cité,

I, 70, 1. *vanéma pūrvīr aryó manīshā́ḥ.*

et, ce qui paraît tout à fait étrange, dans le suivant :

VII, 21, 9. *vanvántu . . . . . abhitim aryó vanúshāṃ çávāṃsi.*

Il en fait un génitif singulier signifiant « pieux » dans le vers

II, 23, 13. *viçvā id aryó abhidipsvo mṛidho bṛihaspátir vi vavarhā.*

bien que *mṛidhas* puisse être pris au moins aussi légitimement dans le sens abstrait que dans le sens concret.

« N'être pas livré à l'ennemi, au mépris de l'enne-

[1] Dans sa traduction, M. Grassmann abandonne le sens d'« ennemi » pour celui de « pieux », sans s'inquiéter de *abhimātīḥ*, qu'il laisse purement et simplement de côté. Il me paraît évident que *vi tanuhi* signifie « détends », comme *áva tanuhi* au vers précédent du même hymne.

mi. » M. Grassmann reconnaît bien ce sens dans le passage suivant :

VIII, 48, 8. *mā́ no aryó anukāmám párā dāḥ.*

Mais il fait de *aryás* un accusatif pluriel signifiant « pieux » dans celui-ci :

VII, 31, 5. *mā́ no nidé ca váktave 'ryó randhīr árāvṇe.*

Il me semble que *aryás* dépend ici de *nidé*, comme il dépend de *mṛidhas* au vers II, 23, 13, ci-dessus.

Je substituerais encore le sens d'« ennemi » au sens de « pieux », dans la première moitié du vers X, 27, 8, ce sens m'ayant paru convenir à la seconde moitié (plus haut, p. 179). Selon toute vraisemblance, dans la phrase *aryó viçā́ṃ gātúr eti*, X, 20, 4, il est question des « tribus de l'ennemi » ; M. Grassmann fait ici de son nominatif *aryás*, de *aryá*, une épithète de *gātú*, ce qui passe décidément les bornes.

Avant d'examiner des emplois tout différents du mot *arí*, je signalerai quelques exemples de formes autres que *aryás* où ce mot me paraît, contrairement à l'avis de M. Grassmann, désigner encore l'ennemi, savoir : I, 4, 6, et X, 39, 5 (c'est à l'ennemi, à l'impie que les dieux doivent prouver leur existence par les dons qu'ils font à leurs fidèles), X, 28, 1, et Vâl. 3, 9 : ces deux derniers donnent lieu à une observation particulière. M. Grassmann a, de très bonne foi, indiqué, tout en cherchant à le réfuter, l'argument qu'on peut tirer du rapprochement fréquent de *arí* et d'autres mots signifiant « avare », en

faveur d'une interprétation analogue du premier. Or des deux passages en question, l'un, Vâl. 3, 9, où il est parlé de l'*ari* « qui garde ses trésors », suggère une conclusion identique, et dans l'autre, X, 28, 1, notre mot paraît même ne pouvoir se traduire dans un autre sens que celui d'« avare ». Le suppliant d'Indra déclare qu'Indra vient à son sacrifice « comme un beau-père[1] », c'est-à-dire sans doute « en le mariant à ses faveurs », mais que tout autre que lui est venu en *ari* : apparemment, en « avare ».

Le même mot *ari*, quand il est pris en bonne part, est plusieurs fois opposé au mot *sūri*, désignant, soit le riche patron au profit duquel est célébré le sacrifice, soit le dieu libéral. Voici d'abord les passages où se rencontre la forme *aryás* :

VI, 25, 7. *asmā́kāso yé nṛítamāso aryá índra sūráyo dadhiré puró naḥ.*

VI, 45, 33. *tát sú no viçve aryá ā́ sádā gṛiṇanti kārávaḥ — bṛibúm sahasradā́tamam sūríṃ sahasrasātamam.* (La première partie de cette formule est répétée au vers VIII, 83, 3.)

VII, 92, 4. *yé vāyáva indramā́danāsa ā́devāso nitóçanāso aryáḥ — ghnánto vṛitrā́ṇi sūríbhiḥ shyāma.*

M. Grassmann fait de *aryás*, dans le premier passage, un nominatif qu'il rapporte à *sūráyas* : mais la comparaison des deux autres passages ne permet pas d'en faire autre chose qu'un accusatif : « nos *sūri* qui nous ont préposés au sacrifice, nous les *ari*. » Voici

[1] Il est décidément plus naturel d'attribuer cette qualification à Indra. Je n'avais présenté une autre interprétation que sous toutes réserves (*Religion védique*, II, p. 269, n. 1).

maintenant un autre exemple de la même opposition, fourni par le composé *ari-gūrtá* « loué par l'*ari* ».

I, 186, 3. *ásad yáthā no váruṇaḥ sukīrtír íshaç ca parshad arigūrtáḥ sūríḥ.*

Exemples d'une opposition analogue avec le mot *sudā́s* « libéral ». Forme *aryás* :

I, 184, 1. *aryó . . . . . sudā́starāya.*
I, 185, 9. *bhū́ri cid aryáḥ sudā́starāya.*

Le mot *aryás*, dans ces deux passages, serait, selon M. Grassmann, un nominatif pluriel se rapportant au sujet de la phrase : c'est en réalité un génitif d'attribution, dépendant de *sudā́starāya*[1].

Exemple de la forme *arís* :

VII, 64, 3. *brávad yáthā na ā́d aríḥ sudā́se*[2].

L'opposition entre l'*ari* et le bienfaiteur résulte du contexte dans les quatre passages suivants, qui sont des *dānastuti*, et où M. Grassmann veut faire de *aryás* un nominatif de *aryá* :

V, 33, 6. *prā́ryáḥ*[3] *stushe tuvimaghásya dā́nam.*
Ibid. 9. *ānūkám aryó*[4] *vápushe nā́rcat.*

[1] Cf. I, 27, 2, *mīḍhvā́ñ asmā́kam.*

[2] Peu importe que le mot *sudā́s* soit pris ou non comme nom propre : le rapprochement des passages précédents montre qu'en tout cas le poète doit avoir en vue son sens étymologique.

[3] Nominatif pluriel, avec le verbe au singulier; anacoluthe fréquente quand c'est le prêtre qui parle. (Cf., avec la forme *stushé* elle même, VIII, 5, 4; 7, 32; 63, 1.)

[4] Génitif dépendant de *vápushe.*

V, 34, 9. *sahasrasā́m ā́gniveçim gṛiṇīshe çátrim agna upamā́m ketúm aryáḥ.*

VIII, 19, 36. *mámhishṭho aryáḥ sátpatiḥ.*

Même observation pour cet exemple du composé *ari-dhāyas* « nourrissant l'*ari* », également tiré d'une *dānastuti* :

I, 126, 5. *pū́rvām ánu práyatim ā́ dade vas trī́n yuktā́ñ ashṭā́v arídhāyaso gā́ḥ.*

Dès lors l'idée vient assez naturellement que le mot *arí*, quand il est pris en bonne part, signifie « pauvre », et que, dans l'un comme dans l'autre de ses sens, il est formé, ainsi que je l'avais annoncé, de *a* privatif et de *ri* « richesse ». Le mot *kṛipaṇá*, en sanscrit classique, signifie pareillement « misérable » et « avare », et on peut d'ailleurs arriver directement à ce dernier sens par la valeur verbale de la racine, « donner » : or l'« avare » est, dans la langue des hymnes, une des désignations les plus fréquentes de l'impie, ou, plus généralement, de l'ennemi. M. Grassmann a lui-même signalé le rapprochement fréquent et intentionnel du mot *arí*, désignant l'ennemi, et d'autres mots signifiant proprement « qui ne donne pas ». Du même coup se trouve suggérée une étymologie semblable pour *sū-rí*[1], dont le sens étymologique, « riche » ou « libéral », correspondrait ainsi

[1] A la vérité, *sūri* se décline exactement comme un thème en *i*; mais *ari* lui-même fait déjà, dans le Ṛig-Veda, *arím* à l'accusatif singulier, et suit plus tard exactement la déclinaison d'*agni*.

IMPRIMERIE NATIONALE.

parfaitement à son sens réel, et en ferait deux fois le synonyme de *maghávan.*

Mais revenons aux emplois de *arí* pris en bonne part. En voici un des plus caractéristiques. Après avoir fait observer au dieu que le chantre d'un riche, d'un *maghavan* tel que lui, doit devenir riche aussi, le poète ajoute :

VIII, 2, 14. *ukthám caná çasyámānam ágor arír á ciketa — ná gāyatrám gīyámānam.* (Cf. VIII, 9, 7.)

« Le *pauvre* n'a cure de réciter un hymne, de chanter un chant, pour celui *qui n'a pas de vache* », c'est-à-dire, en somme, pour un dieu qui ne l'en récompenserait pas par le salaire, par la *dakshiṇā,* dont la forme par excellence est la vache. Le rapprochement de *arí* et de *águ* n'est pas moins significatif que celui de *arí* et de *sūrí.*

Le sens de « pauvre » paraît convenir aussi au passage où *arí* est l'épithète du loup mythique affamé, épuisé, que nourrissent les Açvins (peut-être avec un jeu sur le double sens de « pauvre » et d'« ennemi »).

VI, 13, 5. *kriṇóshi yác chávasā bhúri paçvó váyo vṛikāyāráye júsurāye.*

M. Grassmann range ce passage sous la rubrique : *begierig, schatzgierig, kampfbegierig* (?).

Il faut remarquer particulièrement la locution « qui doit être loué par le pauvre », dans les trois passages où le génitif *aryás* est construit comme régime du participe futur passif (cf. *hávyaç carshaṇīnám,* VI, 22, 1); il est vraisemblable d'ailleurs que le mot *arí*

« pauvre », par opposition au riche, *sūri*, au « patron du sacrifice », en était arrivé à désigner le prêtre, comme dans le sens d'« avare » il désignait l'ennemi :

I, 116, 6. *sádam id dhávyo aryáḥ.*
I, 118, 9. *johūtram aryó abhíbhūtim ugrám.*
IV, 38, 2. *carkṛityam aryó nṛipátiṃ ná çū́ram.*

Dans les deux premiers passages, il s'agit du cheval donné à Pedu par les Açvins, dans le troisième de Dadhikrāvan, en un mot, dans tous les trois, du cheval mythique, solaire si l'on veut. Il est difficile de trouver trois formules plus analogues. Or M. Grassmann fait de *aryás* un nominatif de *aryá*, dans la première, un génitif de *ari*, dépendant de *abhibhūtim*, avec le sens d'« ennemi », dans la seconde, un génitif de *ari*, dépendant de *nṛipátim*, avec le sens de « pieux », dans la troisième. La dernière combinaison me paraît un pur non-sens; il est ici tout à fait impossible de détacher *aryáḥ* de *carkṛityam*. Dès lors il serait peu raisonnable d'interpréter autrement *hávyo aryáḥ* du premier passage. Enfin, bien que *johūtra*, du second, soit une formation unique dans son genre, les deux autres emplois de ce mot, II, 10, 1; 20, 3, le premier surtout, *johūtro agniḥ prathamáḥ*, ne permettent guère de le prendre dans un autre sens que « qui doit être invoqué » : dès lors il devient évident que *aryáḥ* doit être construit avec *johūtram*, comme avec *carkṛityam* et *hávyaḥ*, en un mot, que les trois formules sont absolument équivalentes.

C'est encore des invocations du « pauvre », ou

plutôt du « prêtre », qu'il s'agira dans les vers suivants :

VII, 8, 1. *indhé rā́jā sám aryó námobhiḥ.*
I, 122, 14. *aryó gíraḥ sadyá ā́ jagmúshīḥ.*
X, 148, 3. *aryó vā giro abhy àrca vidvā́n.*

Dans les deux derniers passages, M. Grassmann, sans aucune apparence de raison, fait de *aryás* un pluriel féminin qu'il rapporte à *giras*.

Le troisième nous donne la clef d'un autre, où M. Grassmann voit un nominatif singulier de *aryá* :

VII, 100, 5. *aryáḥ çaṃsāmi vayúnāni vidvā́n.*

Voici maintenant des exemples du nominatif *arís* :

I, 9, 10. *suté-sute nyòkase bṛihád bṛihatá éd aríḥ — índrāya çūshám arcati.*
I, 150, 1. *purú tvā dāçvā́n voce 'rír agne.*

Ajoutons le composé *ari-shṭutá* (cf. *arigūrtá*, plus haut, p. 184) :

VIII, 1, 22. *sá sunvaté ca stuvaté ca rāsate viçvágūrto arishṭutáḥ.*

Le « pauvre » ou le « prêtre » doit sa sagesse aux dieux ; il est d'ailleurs récompensé de ses invocations par leur faveur, il trait à son gré la vache céleste :

V, 48, 5. *cā́ru vásāno váruṇo yátann arím.* (Cf. V, 65, 6 ; VIII, 35, 12 et *passim.*)
VIII, 61, 16. *ádhukshat pipyúshīm ísham ū́rjaṃ saptápadīm aríḥ — sū́ryasya saptá raçmíbhiḥ.*

Au point où nous en sommes, il ne nous reste

que trois passages où la forme *aryás* n'ait pas été expliquée par le mot *arí*, dans l'un ou l'autre de ses deux sens. Deux de ces passages présentent devant *aryás* le nominatif *devó* :

VII, 64, 3. *mitrás tán no váruṇo devó aryáḥ prá sắdhishṭhebhiḥ pathíbhir nayantu.*

VII, 86, 7. *ácetayad acíto devó aryáḥ.*

Ici l'application de ma méthode même m'oblige à reconnaître, avec M. Grassmann, un nominatif de *aryá* : l'expression *devó aryáḥ* est une formule deux fois appliquée à un même dieu, Varuṇa, qui reçoit encore, en compagnie de Mitra, la même épithète au duel :

VII, 65, 2. *tá́ hi devā́nām ásurā tā́v aryá́.*

Le troisième passage est tiré de l'hymne du joueur :

X, 34, 13. *tán me ví cashṭe savitā́yám aryáḥ.*

Le contexte permettrait fort bien de comprendre : « Ce Savitar voit cela de moi qui suis pauvre », c'est-à-dire « juge ainsi (cf. I, 24, 12) ma situation, à moi qui suis pauvre »; mais il est peut-être plus naturel, surtout à cause du démonstratif *ayám*, de faire de *aryás* une épithète, appliquée ici à Savitar comme elle l'est dans les exemples précédents à Varuṇa.

On pourra en faire aussi une épithète d'Agni et d'Apāṃ Napāt aux vers suivants :

IV, 1, 7. *çúciḥ çukró aryó rórucānaḥ.*

II, 35, 2. *víçvāny aryó bhúvanā jajāna.*

Quoiqu'on pût être aussi tenté d'y voir un génitif

désignant le « pauvre » ou le « prêtre » *au profit duquel* le dieu paraît et accomplit ses œuvres. C'est en effet un génitif du même genre que nous avons dans les deux passages suivants, où M. Grassmann fait de *aryás*, tour à tour un pluriel féminin et un pluriel masculin, avec le sens peu compromettant de « mobile, actif » :

I, 71, 3. *ád íd aryó didishvò víbhritrāḥ — átrishyantīr apáso yanti. . .*

V, 54, 12. *tám nắkam aryó ágribhītaçocisham rúçat píppalam maruto ví dhūnutha.*

Au premier de ces deux exemples, on peut comparer la locution *aryáḥ sudắstarāya* (ci-dessus, p. 184).

En résumé, M. Grassmann admettait six emplois différents du mot *ari*, qui se réduisent à cinq, si l'on remarque que le sens d'« impie » et celui d'« ennemi » se confondent dans la plupart des formules. De ces cinq emplois, trois sont à retrancher. Le mot n'est jamais, ni une épithète vague signifiant « mobile, actif », ni une épithète (féminine) des chants et des prières, ni enfin un adjectif signifiant « avide » ou « belliqueux ». Il signifie, tantôt « ennemi », tantôt « prêtre », et s'explique dans l'un et l'autre cas par la particule privative *a*, et la racine *rā* « donner » ou le mot *ri*, *rai* « richesse »; en un mot, il désigne tour à tour l'« avare » et le « pauvre ». Le nombre des cas où la forme *aryás* doit être rapportée à un mot *aryá* est extrêmement restreint. Les deux articles consacrés à ce dernier mot (voir plus bas) et au mot *ari* par

M. Grassmann sont des exemples frappants de l'incertitude avec laquelle les exemples sont classés dans son lexique.

aritra.

Ce mot, dont le seul sens est « rame », aurait désigné aussi, selon M. Grassmann[1], au vers I, 46, 8, et dans le composé *dáçāritra*, certaines parties du char, comparées à des rames. C'est exactement comme si, dans les formules concernant les chevaux ailés, on supposait que le mot « aile » désigne certaines parties réelles du corps du cheval, comparées à des ailes. Les chars en question sont des chars *sui generis;* celui du vers II, 18, 1, est le sacrifice même, et celui du vers I, 46, 8, est le char des Açvins « traversant les rivières », et remplacé à l'occasion (vers 7) par « le navire des prières humaines » : l'un et l'autre peuvent très bien être pourvus de rames.

Le mot *aritra* « rame » est masculin (*Çatapatha-Brāhmaṇa*, IV, 2, 5, 10), aussi bien que neutre ; il est donc parfaitement inutile de supposer, avec M. Roth et M. Grassmann, un adjectif *aritra*, signifiant « qui pousse », pour l'explication du seul vers X, 46, 7. Les feux domestiques y sont appelés « les rames des maisons » parce que ce sont les rames qui « font traverser », cf. *aritra-páraṇa*, et que « faire traverser » est, dans la langue des hymnes, une forme ordinaire de l'idée de « sauver » (V. *par* au causal).

[1] Qui suivait en cela l'exemple de M. Roth, dans le grand dictionnaire ; le dictionnaire abrégé ne reproduit pas cette interprétation.

á-rishaṇya.

Ne régit pas, au vers II, 39, 4, le génitif *tanū́nām :* celui-ci porte sur *çvā́nau.* Les Açvins sont « les deux chiens des corps » de leurs suppliants, « qui les protègent de tout mal ».

árishṭa-grāma.

Dans ce composé, qui est une épithète des Maruts, I, 166, 6, le mot *grā́ma* paraît désigner, non pas, comme l'entendent M. Roth et M. Grassmann, la troupe des Maruts eux-mêmes, mais, selon le sens ordinaire, la tribu qu'ils protègent de tout mal. (Cf. *ánashṭa-paçu.*)

ari-shṭutá.

Voir *ari*, ci-dessus, p. 188. Je ne relève ici le mot que pour remarquer que M. Roth, dans le dictionnaire abrégé et corrigé, le traduit « eifrig gepriesen », tandis qu'il donne à *ari-gūrtá* le sens de « von Treuen gepriesen ». La raison de cette distinction m'échappe.

aruṇa-yúj.

Je ne suis pas sûr du sens de ce mot, employé une seule fois comme épithète des chevaux des Aurores, VI, 65, 2; mais je parierais qu'il ne signifie pas, comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, « revêtus de rayons rouges ». J'imagine plutôt que, comme *úshṭrāñ caturyújaḥ*, VIII, 6, 48, ne signifie en somme que « quatre buffles attelés », *aruṇayúgbhir*

áçvaiḥ n'a pas non plus d'autre sens que « chevaux rouges attelés ».

áruta-hanu.

N'est pas, dans son seul emploi au vers X, 105, 7, une épithète du Ṛibhu, mais bien d'Indra. (Cf. IV, 18, 9.)

arushá.

Le féminin de ce mot est une épithète des vaches et des cavales, qui, par parenthèse, peut, quand elle est prise substantivement, désigner la vache aussi bien que la cavale. Dans la mythologie naturaliste, la vache ou la cavale rouge, ou plus simplement « la rouge », désignera principalement l'aurore; mais il ne faudrait pas prendre comme exemples d'un substantif « aurore » les vers I, 30, 21; IV, 52, 2, où *árushī* est une épithète de *áçvā* « cavale », signifiant « rouge », par cette seule raison que c'est l'aurore qui est comparée à une cavale rouge.

a-reṇú.

De ce qu'un mot signifiant « sans poussière » pourra, à l'occasion, désigner à lui seul les dieux (peut-être les Maruts, cf. I, 168, 4) parce qu'ils ne sont jamais souillés de poussière comme ceux qui marchent dans les chemins terrestres, il ne suit pas que le même mot puisse s'appliquer au mot *çávas* « force », dans le sens de « divine ». D'ailleurs le contexte du vers I, 56, 3, ne permet pas cette construc-

tion; *arenú* fait partie d'une première proposition dans laquelle il ne peut se construire qu'adverbialement : Indra remporte ses victoires « sans faire de poussière ».

arká.

J'ai traité de ce mot dans ma *Religion védique*, I, p. 279, en note. Néanmoins, et comme j'ai parfaitement conscience des excès auxquels peut m'entraîner une réaction, d'ailleurs trop nécessaire, contre le système de multiplication des sens qu'ont suivi M. Roth et M. Grassmann, j'étais tout diposé, en l'étudiant de nouveau, à faire amende honorable. Je l'étais avec d'autant plus de raison que la racine du mot, comme je l'avais dit déjà dans ma première étude, a incontestablement les deux sens de « chanter » et de « briller », et que le mot *arká*, en sanscrit classique, signifie « soleil ». Et cependant, après avoir de nouveau passé beaucoup de temps sur ce mot, je me vois forcé de m'en tenir à mes premières conclusions, et de dire encore une fois que tous ses emplois dans le Rig-Veda *peuvent* s'expliquer par son sens le plus ordinaire, celui d'« hymne »; j'ajouterai que les plus délicats s'expliquent même *mieux* dans ce sens que dans aucun autre.

J'avais déjà montré la *possibilité* de l'explication. Personne ne niera que le mot *arká*, exprimant l'instrument des victoires d'Indra, ne désigne l'hymne, quand il est accompagné de l'épithète *stávamāna* « chanté », I, 62, 7, ou construit parallèlement avec le mot *havyá*

« offrande », III, 31, 11[1]. Dans l'hymne V, 16, où figure (au vers 8) le mythe de Saramâ et des Angiras, ces chantres mythiques, compagnons des victoires d'Indra, il semble à peu près aussi évident qu'au vers 4, c'est « avec les hymnes » que la lumière est conquise. Qui se chargera maintenant de distinguer les passages où le sens d'« hymne » devra être remplacé par celui d'« éclair » ou de « rayon »? Pourquoi, par exemple, au vers III, 34, 1, serait-ce « avec les éclairs » plutôt qu'« avec les hymnes » qu'Indra aurait vaincu le Dâsa? Ce n'est pas en tout cas M. Grassmann ni M. Roth qui pourront nous servir de guides, eux qui choisissent les sens d'« éclair » ou de « soleil » dans des passages où le combattant est Brihaspati, c'est-à-dire précisément le dieu qui personnifie l'action toute puissante de la prière, VI, 73, 3; X, 68, 6 et 9. (Cf. II, 24, 3.) De même l'hymne est une découverte des dieux (*Religion védique*, I, p. 294), qui l'ont transmis aux hommes (cf. VII, 97, 5), et on ne peut pas entendre autrement le vers X, 114, 1, où le *sâman* est nommé avec l'*arká* : pourquoi chercher autre chose au vers X, 67, 5, où justement celui qui découvre l'*arká* est encore Brihaspati?

Qu'on le remarque bien d'ailleurs, dans les passages où ils écartent le sens d'« hymne », M. Roth et M. Grassmann sont obligés d'adopter tour à tour ceux de « soleil », d'« éclair », de « feu », de « rayon ». Cela revient à dire que le mot n'aurait eu, outre

[1] M. Grassmann, pour ce passage, a lui-même corrigé dans sa traduction l'erreur de son lexique.

le sens précis d'« hymne », que le sens vague de « lumière », car il est invraisemblable qu'un même mot ait été fixé à la fois dans le sens précis d'« éclair » et de « soleil », sans préjudice encore d'autres acceptions plus vagues. Ceci posé, je répète que, même dans les exemples les plus délicats, le sens ordinaire d'« hymne » convient mieux encore que ce sens de « lumière » ou de « rayon ». Un « Indra portant dans ses mains une lumière en aiguisant sa foudre », X, 153, 4, est d'une pauvreté d'expression à laquelle toute personne un peu familiarisée avec les images des Ṛishis, et *sans parti pris*, préférera sans hésitation un « Indra portant l'hymne dans les mains, et l'aiguisant comme une foudre ». C'est ainsi que Bṛihaspati, le maître de la prière, triomphe du démon avec des hymnes brûlants comme le feu, X, 68, 6. Que dire de l'aurore « éveillée par des lumières », III, 61, 6? N'est-il pas évident que ce sont les hymnes, terrestres ou célestes, qui l'éveillent? (Cf. IV, 52, 4; VII, 80, 1.)

Pour les autres passages, je renvoie à mon premier travail. Il peut sembler étonnant qu'Agni se nomme lui-même « un hymne » au vers III, 26, 7; mais il s'y donne bien en même temps le nom d'« offrande »! L'Aurore et la Nuit, puisqu'elles apportent le sacrifice à l'homme, V, 41, 7, peuvent bien le lui apporter « avec des hymnes », *ibid.*, et ce sera aussi « avec des hymnes » que le Ciel et la Terre dirigeront le sacrifice, IV, 56, 2, comme ils doivent eux-mêmes à ces hymnes leur éclat, *ibid.*, 1. Il ne faut pas oublier que, de l'aveu de tous les interprètes,

arká désigne les hymnes célestes aussi bien que les hymnes terrestres, et que les premiers sont les modèles des seconds. Encore une fois, plus j'y songe et moins je vois la nécessité ou même l'utilité d'abandonner le sens d'« hymne » dans aucun passage du Ṛig-Veda.

Quant au sens concret de « chantre », M. Grassmann l'a lui-même écarté dans sa traduction pour le vers X, 15, 9, et il n'en a rien tiré de bon pour l'explication du passage obscur, VIII, 52, 6. Aux vers VII, 24, 5; VIII, 52, 5, le mot *arká* « hymne » est construit comme *sushṭutí* au vers VII, 91, 2. L'« offrande de l'hymne », VIII, 52, 4, rappelle l'assimilation fréquente des prières aux offrandes. (*Religion védique*, I, p. 283.) A l'expression *arkó havishmān*, I, 167, 6, on comparera *stómo havishmān*, IV, 41, 1; les deux pādas forment deux proportions distinctes. Enfin au vers VI, 69, 2, il peut être question des *stóma* chantés avec les *arká* « hymnes », aussi bien que par les *arká* « chantres ». Reste l'expression *divó arkās*, au vers V, 57, 5, assez isolée pour qu'on y soupçonne une fausse leçon (*arkair?*). Je ne nie pas absolument le sens de « chantre »; mais je constate qu'il est au moins très douteux.

arka-çoká, arká-sāti, arkín.

Voir le précédent et *Religion védique*, I, p. 279, en note. Le sens véritable de *arká-sāti* « acquisition de l'hymne » est confirmé par l'existence de *medhá-sāti* « acquisition du sacrifice », et par le rapproche-

ment du vers V, 41, 7, cité dans l'article précédent, où la Nuit et l'Aurore apportent à l'homme à la fois le sacrifice et les hymnes. Ces mots rappelant l'origine du sacrifice ont pu d'ailleurs être employés pour exprimer simplement une célébration du sacrifice conforme à son prototype divin.

arc.

Voir, comme pour *arkà*, une première étude des emplois de cette racine dans ma *Religion védique*, I, p. 177, note 1. J'ai aujourd'hui quelques additions à y faire, mais je n'ai rien à en retrancher. On est bien obligé par exemple de laisser à *arc* son sens de « chanter », même dans l'application qui en est faite à Indra, quand le texte y joint comme régime le mot de même racine, *arkà* « hymne », X, 112, 9. Pourquoi faire autrement au vers 3 de l'hymne IV, 16, et aux vers 7 et 8 de l'hymne III, 31, c'est-à-dire dans des morceaux où figure précisément le mythe de Saramâ et des Angiras, les chantres mythiques par excellence? Au vers I, 173, 2, Indra est pareillement en compagnie de sacrificateurs mythiques, et il en est de même, au vers I, 6, 8, de l'être désigné par le mot *makhà*. (Voir *Religion védique*, II, p. 381[1].)

[1] Au vers V, 25, 7, rien ne serait plus facile que d'admettre un « chant » d'Agni, le dieu chantre par excellence, si le texte ne semblait corrompu. Le vocatif *vibhâvaso* paraît s'y être introduit indûment à la suite d'une formule adressée en réalité au prêtre : « chante à Agni l'hymne *qui charrie le mieux* », *vâhishṭha*. (Cf. *Religion védique*, II, p. 287.)

L'explication que j'ai donnée des passages où l'on a cru trouver les sens de « lancer », de « faire sortir », et, avec *sám*, de « consolider », doit être étendue à d'autres où M. Grassmann garde bien le sens de « chanter », mais en se trompant, selon moi, sur la construction du régime. Étant admis qu'un verbe signifiant « chanter » peut, selon un usage dont les exemples abondent dans la langue védique, prendre le sens de « faire, procurer quelque chose en chantant », il sera conséquent de lui attribuer cette valeur dans des formules comme « chante la force à Agni », V, 16, 1; « chantez la force aux Maruts », V, 54, 1; on sait en effet que l'hymne de louange accroît les forces des dieux. De même, dire des Maruts qu'ils « chantent la force » à Indra, I, 165, 1, équivaut à dire qu'« ils accroissent sa force en chantant », III, 32, 3. Inversement, les eaux divinisées « chantent aux hommes un breuvage délicieux », X, 64, 9, c'est-à-dire lui apportent ce breuvage en chantant leur hymne céleste. (Cf. *Religion védique*, I, p. 280 et suiv.) « Chanter le sacrifice », V, 52, 5, ou « l'ouvrage », X, 12, 4, sera, non plus « vanter », mais « accomplir le sacrifice » ou « l'ouvrage », c'est-à-dire encore le culte « en chantant ». Je retranche donc les sens 8 et 9 (et 6 avec *prá*) de M. Grassmann, comme j'avais déjà retranché les sens 1 et 2.

arcátri.

Je choisirais sans hésitation, pour cette épithète des Maruts, VI, 66, 10, le sens de « chantant ».

arcád-dhūma.

« Qui a une fumée brillante », selon M. Roth et M. Grassmann. Il ne me semble pas impossible que cette épithète des feux, figurant dans un passage unique et d'une rhétorique très hardie, où les feux sont aussi appelés les « rames des demeures » (voir *arítra*), X, 46, 7, et accentuée selon la règle des composés analogues dont le second membre est régi par le premier (Whitney, 1309), signifie proprement « qui chante sa fumée », c'est-à-dire qui élève sa fumée comme un chant, comme une prière. (Cf. sous *arc.*)

arcanā́nas.

Ce nom de ṛishi doit signifier étymologiquement, non pas « qui a un char bruyant », mais « qui a pour char son hymne, *arcanā*, qui fait de son hymne un char ». La comparaison de la prière à un char est banale.

arcín.

« Chantant », comme le veut M. Roth, et non « brillant », comme l'entend M. Grassmann : c'est une épithète des Maruts, II, 34, 1. Il faut réserver le vers VIII, 41, 8, où *arcínā* peut venir de *arcí* aussi bien que de *arcín.*

árṇa.

M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, réduit, sauf

pour le vers IV, 30, 18, où le mot *árṇa* est évidemment un nom propre, celui d'un ennemi d'Indra, tous les sens proposés par M. Grassmann et par lui-même à un seul, celui de « flot, torrent », en admettant que ce substantif est tour à tour neutre et masculin. Ma conclusion sera la même. Les vers I, 174, 2; III, 32, 5, présentent une construction paratactique fréquente dans les hymnes, « les torrents, les eaux ». Le second infirme le témoignage du padapāṭha, qui restitue pour le premier une forme féminine *árṇāḥ*. Au vers V, 32, 8, on est tenté de restituer un préfixe *ā* devant *çáyānam*, pour retrouver une formule connue, II, 11, 9; V, 30, 6. (Sur le prétendu sens de « combat » dans la formule *árṇā sánitā*, V, 50, 4, voir ci-dessous *árṇa-sāti*.)

arṇavá.

Ce mot n'a pas d'autre sens que « flot » ou « mer ». Il n'est jamais adjectif. Plusieurs fois, à la vérité, il est rapproché d'un nom de rivière, III, 53, 9, ou d'un substantif signifiant « mer », I, 19, 7; X, 58, 5; 190, 1 et 2; A. V., XIII, 1, 36, ou désignant l'atmosphère, c'est-à-dire encore la mer céleste, A. V., XII, 1, 60, V. S., XVI, 55 : mais c'est par une construction paratactique pareille à celle qui a été signalée encore dans l'article précédent. Ce qui prouve que *samudrá arṇaváḥ*, en particulier, est « la mer, le flot » pour « le flot de la mer », c'est l'expression équivalente *árṇasaḥ samudrát* (à l'ablatif), I, 117, 14, où personne n'a jamais songé à faire de

IMPRIMERIE NATIONALE.

árṇas un adjectif; il est vrai que, selon M. Grassmann, ce serait *samudrá* qui prendrait ici cette fonction : passons. Au vers VI, 61, 8, rien de plus simple que de donner au verbe *cárati* deux sujets, *ámas* et *arṇavás*. La comparaison fréquente de l'épanchement de la lumière à celui d'un liquide explique le vers VII, 63, 2, où la clarté du soleil est en même temps appelée un « flot », et la même appellation convient tout particulièrement à l'éclat du feu au vers III, 22, 2, qui nous montre cet éclat répandu dans tout l'univers. Inutile d'expliquer pourquoi Soma est aussi appelé un « flot », IX, 86, 45. Au vers III, 51, 2, où le sens de « bouillonnant, couvert de vagues » ne peut même plus convenir, et pour l'explication duquel M. Roth imagine le sens moral d'« emporté », M. Grassmann a très bien vu qu'Indra est en réalité comparé à une mer où les chants affluent comme des rivières. (Cf. I, 55, 2.) Quant au prétendu démon Arṇava, je ne puis le reconnaître, ni au vers X, 66, 11, dans une émunération où *arṇavá* joue évidemment le même rôle que *samudrá* qui l'y précède, ni au vers X, 111, 4, que j'ai expliqué dans ma *Religion védique*, III, p. 249, ni enfin au vers X, 67, 12, où un pâda tout fait de l'exemple précédent est répété, puis laissé en dehors de la construction par une de ces anacoluthes dont il y a bien d'autres exemples dans les hymnes.

árṇa-sāti.

M. Roth a sagement adopté dans le dictionnaire

abrégé le sens de « conquête des torrents », seul donné par l'étymologie, et satisfaisant dans tous les cas, la conquête des torrents pouvant faire allusion, soit aux combats d'Indra conquérant les eaux célestes, soit aux combats des Āryas, conquérant les fleuves de l'Inde. Le sens de « mêlée », d'abord proposé par M. Roth, et accepté par M. Grassmann, est un exemple entre mille de la fantaisie qui a régné presque en souveraine maîtresse dans la période héroïque de l'interprétation védique : *árṇa* signifiant « flot » et *sāti* « acquisition », le composé prenait le sens d'« acquisition au milieu des flots », d'où « mêlée du combat ». Quant à rapprocher *árnasāti* de *svàrshāti*, de *góshāti* et *tutti quanti*, il faut croire qu'on n'y pensait pas en ce temps-là.

arthay.

Le second sens de M. Grassmann, « se laisser toucher par des prières », est purement imaginaire. On demande à Indra, au vers I, 82, 1, d'« avoir pour but » le bien de ses suppliants. De même, le vrai sens du verbe avec le préfixe *sám* est « envoyer à un but quelqu'un », V, 44, 11, ou « quelque chose », II, 13, 13.

ardhà.

L'expression *ardhám kar*, avec un accusatif de personne et un locatif exprimant une acquisition, II, 30, 5; VI, 44, 18, signifie simplement « faire

participer à »; le sens littéral est « rendre quelqu'un moitié, faire qu'il soit l'*un* des copartageants ».

árdha.

Ne signifie « lieu » que par allusion à un tout dont ce lieu fait partie; « côté » serait plus exact; il exprime par exemple l'une des grandes divisions de l'univers, I, 164, 17; il peut désigner aussi l'une des grandes divisions de la durée, la nuit par opposition au jour, VI, 47, 21.

ardha-garbhá.

Ne peut pas signifier « qui se trouve à l'intérieur, au milieu de la matrice », pour plusieurs raisons dont l'une est que *árdha* n'est pas synonyme de *mádhya*. Ce sens, que M. Grassmann avait emprunté à M. Roth, a d'ailleurs été abandonné depuis par M. Roth lui-même, qui y a substitué celui de « demi-rejeton, *Halbsprössling* », qui n'est pas très clair. Les personnages en question sont les sept ṛishis divins, I, 164, 36, cf. 15 et X, 82, 2; ils sont appelés « demi-fœtus », ou « fœtus par la moitié », peut-être parce qu'ils sont tour à tour, ou même à la fois par dédoublement, cachés dans le ciel invisible et manifestés dans l'espace visible : c'est ainsi que les Maruts quittent et reprennent la « qualité de fœtus », I, 6, 4. (Cf. *Religion védique,* I, p. 108; II, p. 400.)

aryá.

Aurait trois emplois, selon M. Roth et M. Grass-

mann : « bienveillant » (d'un dieu), « pieux » (d'un homme), « pieux » (d'un chant). Tous les passages cités pour les deux derniers ont été rapportés plus haut à *ari*. Dans le même article, j'ai réduit à trois, ou à cinq tout au plus, les exemples d'un nominatif *aryás* comme épithète d'un dieu. Ces exemples, confirmés par le nominatif duel *aryā́*, appliqué à Mitra et Varuṇa, VII, 65, 2, et par le composé *aryápatnī*, ne permettent pas de douter de l'existence d'un mot *aryá* dans le Ṛig-Veda. Les autres formes du même mot paraissent bien en revanche n'être que de fausses leçons. La remarque a déjà été faite par M. Roth pour l'instrumental féminin *aryayā́* (d'accentuation fautive) du vers V, 75, 7, et par M. Grassmann pour le locatif *aryé* du vers Vâl. 3, 9. Le vocatif *arya* ne me paraît pas moins suspect aux vers IV, 16, 17, et VIII, 1, 34, où *aryáḥ sámṛitiḥ* et *aryó bhójanam* rappelleraient des formules connues. (Voir p. 174). Au vers Vâl. 6, 7, il suffit de rejeter l'indication du padapâṭha, pour faire de *aryá āçishaḥ* « les prières du pauvre » ou « du prêtre ». (Cf. p. 188.) Au vers VIII, 33, 14, il est impossible de méconnaître une formule analogue à celles qui ont été citées p. 179, et le texte peut même s'expliquer sans correction par la construction paratactique, *aryáṃ sávanāni* pour *aryáḥ sávanāni*. Enfin au vers V, 16, 3, il paraît évident qu'il faut lire *samaryé* en un mot.

Maintenant quel est le sens de *aryá*? Probablement le même que celui de *árya* et de *ārya*. De même que le nom de *dāsá* est donné à la fois à l'ennem

de race étrangère et au démon, celui d'*arya* ou *ārya* est donné à la fois à l'homme de race āryenne et au dieu : justement, au vers V, 34, 6, Indra reçoit le nom d'Ārya par opposition au Dāsa. (Cf. ci-dessous *aryá-patnī*.) Quant à *sādhvaryá*, il me paraît dérivé d'un composé de *sa* et *adhvará*.

aryà.

Ce mot se rencontrerait, au feminin, dans un seul passage, I, 123, 1, qui est peut-être corrompu. (Voir *Religion védique*, III, p. 287.)

aryá-patnī.

Non pas « épouse d'un époux fidèle », mais épouse de l'Arya » (= Ārya, voir ci-dessus). Cette épithète des aurores et des eaux délivrées, VII, 6, 5, et X, 43, 8, rappelle qu'elles étaient d'abord les épouses du Dàsa, *dāsápatnī*. (Voir ce mot.)

MATÉRIAUX

POUR SERVIR À L'HISTOIRE

DE

LA NUMISMATIQUE ET DE LA MÉTROLOGIE MUSULMANES,

PAR M. H. SAUVAIRE.

DEUXIÈME PARTIE. — POIDS.

(SUITE.)

دستجه *destedjeh.*

C'est une poignée qui remplit la paume de la main ou autrement dit une *hazmah*[1]. (Ez-Zahrâwy.)

دينار *dînâr,* comp. *Metqâl.*

Cf. 1re partie, p. 72 et suiv.

Denarius italicus habet drachmam 1[2]. (Appendice aux Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, IV, p. 276.)

Denarium habet scrupulos 4[3]. (Appendice aux

[1] Voir ce mot.

[2] C'est la *darakhmy* = 3 gr. 3105.

[3] Nous avons vu précédemment que, d'après l'Appendice aux Œuvres de Galien, la drachme se composait de 3 scrupules. Suivant la *Madjmoû'ah fi'l hesâb*, elle est égale aux $\frac{1}{4}$ du metqâl.

Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De mens. et pond. veterin.*, IV, p. 276.)

Dînâr. C'est un metqâl et $\frac{1}{3}$[1]. On dit aussi 24 qîrâts, ce qui fait 4 grammes[2]. (Ez-Zahrâwy.) 7 dînârs *kayl* ont le poids de 10 derhams *kayl*. — Le dînâr *kayl* se compose de 72 *habbah* et le derham *kayl* de 50 $\frac{2}{5}$ *habbah*[3]. (Commentaire *El Menhâdj* sur la *Résâlah* d'Ebn Abî Zayd.)

Le dînâr d'or, à la Mekke, avait le poids de 82 $\frac{3}{10}$ *habbah*[4]. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

Le dînâr est égal à 6 dâneqs; le dâneq, à 4 tassoûdj; le tassoûdj, à 2 *habbah;* la *habbah*, à 2 grains d'orge; le grain d'orge, à 6 grains de moutarde[5]; le grain de moutarde, à 12 fels; le fels, à 6 *fatîlah;* le *fatîl*, à 6 *naqîr;* le *naqir*, à 6 *qatmîr;* et le *qatmîr*, à 12 *darrah.* (*Madjmoû'ah fî'l hésâb.*)

Le dînâr est égal à 10 derhams[6]. (Feuille de garde du ms. n° 1014.)

Le *denarium* dont il est question dans les *Mesures et poids des vétérinaires* égalera donc 4 gr. 414, ce qui est le metqâl légal.

[1] On sait que par « metqâl », Ez-Zahrâwy entend le plus souvent la darakhmy. Nous avons donc 3,3105 + 1,1035 = 4 gr. 414.

[2] Nous avons déjà trouvé pour le qîrât la valeur de 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ et pour le gramme celle de 1 gr. 1035. Ainsi on a 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ × 24 = 1 gr. 1035 × 4 = 4 gr. 414.

[3] Cette habbah = 0 gr. 061305 $\frac{5}{9}$. (Cf. à la fin le Tableau des différentes *habbah.*)

[4] Voir ci-devant sous *Derham :* Ebn el Djyâb nous dit qu'à ce dînâr de 82 $\frac{3}{10}$ correspondait le derham de 57,61 *habbah.*

[5] L'auteur se trompe évidemment : le grain d'orge contient plus de 6 grains de moutarde.

[6] Il est évident que, dans cette évaluation, l'auteur ne s'occupe plus du poids, mais de la valeur de la monnaie. Son énoncé indi-

Un dînâr égale 68 $\frac{4}{7}$ grains d'orge[1]. (Mohammad Bâqer.)

دارا *dârâ.*

C'est, dans l'Inde[2], 10 ratls de 12 onces chacun. (Ez-Zahrâwy.)

رزمة *reuzmah*, ballot.

La *reuzmah* de soie (*ebrîsam*) pèse 30 *mannâ*[3]. (*Kétâb el hâwy*, fol. 16 v°.)

Une reuzmah coûte 78 dînârs. Quel sera le prix d'un manna? — R/. Prends les $\frac{2}{3}$ des 78; tu auras 52. Prends pour chaque unité 1 qîrât. La réponse sera 2 dînârs et 12 qîrâts[4]. (*Kétâb el hâwy*, fol. 25 v°, fol. 26 r°.)

Une *reuzmah* pèse 60 ratls[5] (*Kétâb el hâwy*, fol. 26 r°); 720 onces[6] (*Ibid.*, fol. 26 r°); 1,200 *estâr*[7] (*Ibid.*, fol. 26 r°); 7,800 derhams[8] (*Ibid.*, fol. 26 r°).

querait en outre qu'il écrivait à une époque assez reculée, à moins qu'il n'ait eu seulement en vue la dîme aumônière, pour laquelle 20 dînârs correspondent à 200 derhams.

[1] Voir sous *Derham*, même auteur, et la note 1, page 435 (70 du tirage à part).

[2] Le manuscrit d'Oxford porte بالهندى « au (poids) indien ».

[3] Au fol. 26 r°, l'auteur nous dit que la *reuzmah* pèse 7,800 derhams. Son ratl est donc celui de Baghdâd de 91 metqâls ou 130 derhams = 401 gr. 674 et la *reuzmah* pèsera 24 k. 100,44.

[4] $30 : 78 :: 1 : x = 2 \frac{18}{30} = 2 \frac{12}{20}$, c'est-à-dire 2 dînârs 12 qîrâts.

[5] On sait que le *mann* ou *mannâ* est égal à 2 ratls.

[6] $\frac{720}{12}$ = 60 ratls.

[7] $\frac{1,200}{20}$ = 60 ratls de 12 onces.

[8] $\frac{7,800}{60}$ = 130 derhams ou 1 ratl de Baghdâd.

رَطْل *ratl, retl,* en grec λίτρα[1]. livre.

Libra (habet) uncias 12. (Appendice aux Œuvres de Galien, *De ponderibus*, IV, p. 275.) — Libra continet uncias 12. (*Ibid.*, *De pond. et mensuris*, p. 276.) — Libra habet uncias 12, drachmas 96[2], scrupulos 288, obolos 576, lupinos 864, siliquas 1,728, æreos 4,608. (*Ibid.*, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, p. 276.) — Libra habet uncias 12. (*Ibid.*, *Aliter de eisdem*, p. 276.) — Libra habet holcas 90[3]. (*Ibid.*, *De mens. et pond. veterin.*, p. 276.) — Libra habet uncias 12, drachmas 96. (*Ibid.*, Diosc., *De ponderibus*, p. 277.)

Libra XII unciis perficitur. (Saint Isidore.)

Le ratl est (de) 12 onces. — Le ratl est (égal à) 20 *estâr* (de 6 derhams et 2 dâneqs = 4 metqâls[4]). (Yohanna ebn Sérâfioùn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

[1] Voir la savante dissertation de M. Clermont-Ganneau, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 28 juin 1879.

[2] C'est le ratl *roûmy* de 96 darakhmy ou 102 $\frac{6}{7}$ derhams = 317 gr. 808.

[3] Cette livre se compose de 12 onces de 7 $\frac{1}{2}$ drachmes, valeur donnée à l'once par un manuscrit, tandis qu'un autre manuscrit porte 8 drachmes. Si l'on adopte pour la drachme de 7 $\frac{1}{2}$ à l'once la valeur de notre metqâl = 4,414, on aura 397 gr. 26, ou le ratl de Baghdâd de 90 metqâls. Si l'on veut donner à la drachme la valeur de la darakhmy, on aura alors 297 gr. 945. La collection Slade au British Museum possède un disque en verre avec cette inscription : مما امربه الا مير احمد بن حسن ربع رطل واف. Ce quart de ratl pèse 1143,3 grains anglais, soit 74 gr. 08584; ce qui donne pour le ratl 296 gr. 34336. Comme on le voit, c'est, à moins de 2 grammes près, la valeur des 90 drachmes ci-dessus.

[4] De cette valeur de l'estâr, que Jean, fils de Sérapion, n'est pas

Les poids des habitants du Fârès sont comme ceux de toute la terre connue : les dix derhams, sept metqâls; ils ne présentent pas la variété de poids de l'Yaman et de l'Andalos.

Le ratl d'Ardabîl est de 1.040 derhams [1]. — Le ratl de la viande dans l'Andalos est égal à 9 $\frac{1}{2}$ ratls, au (ratl) *folfoly*. Le folfoly comprend 15 onces au (poids) de Baghdâd [2]. — Le ratl d'El Qayrawân est aussi folfoly, à l'exception de celui dont on fait usage pour peser la viande; ce dernier est égal à 12 onces. — Le ratl (des habitants de Chîrâz) est égal à celui de Baghdâd, (soit) 12 onces; l'once est de 10 $\frac{2}{3}$ derhams. (Ebn Hauqal, p. 215.)

Ratl est, à la Mekke, le nom du *mann* connu dans tous les pays islamiques.

Le ratl d'Yatreb (Médine) jusqu'à Qorh [3] est de 200 derhams.

Le ratl de l'Yaman est (le même que) celui de Baghdâd.

L'ʿOmân emploie le mann; le reste de la contrée

le seul à nous donner, il m'est impossible de tirer un ratl connu. Je ne peux non plus trouver une égalité entre 6 $\frac{1}{3}$ derhams et 4 metqâls; peut-être ce médecin a-t-il commis une erreur qui s'est ensuite perpétuée.

[1] Comparer El Istakhry-de Goeje, p. 191. 1.040 derhams = 3 k. 213,392.

[2] On va voir qu'Ebn Hauqal (j'ignore s'il était mâlékite) donne 10 $\frac{2}{3}$ derhams à l'once de Baghdâd, ce qui fait pour le ratl 128 derhams. Par suite, le ratl *folfoly*, comprenant 15 onces de Baghdâd, = 160 derhams = 494 gr. 368. Le ratl de la viande, dans l'Andalos, de 9 $\frac{1}{2}$ ratls *folfoly* = 1.520 derhams = 4 k. 696,496.

[3] *Qorh*. Marché et métropole du Wâdy'l Qora. *Marâsed*.

fait usage du (ratl) de Baghdâd. (El Moqaddasy, p. 99.)

Le ratl (de l'ʿIrâq) est égal à un demi-mann. (*Ibid.*, p. 129.)

Les ratls (de la Mésopotamie) sont (ceux) de Baghdâd. (*Ibid.*, p. 145.)

Les ratls de Madyan sont (les mêmes que ceux) de Syrie, ainsi qu'à Waylah (ou Aylah). (*Ibid.*, p. 179.)

Les ratls (de la Syrie) depuis Hems jusqu'à El-Djéfâr sont (de) 600 (derhams); toutefois ils sont plus forts les uns que les autres. Le plus fort [1] est le ratl d'ʿAkkâ (Acre) et le plus faible, celui de Damas [2]. — L'once des habitants de cette contrée est de 40 et quelques jusqu'à 50 (derhams). Chaque ratl se compose de 12 onces. Le ratl de Qennesrîn est les deux tiers de ce nombre. (*Ibid.*, p. 182.)

Le Maghreb y compris la Sicile et l'Andalos : — Les ratls [3] étaient (ceux) de Baghdâd dans toute la région, à l'exception de celui servant à peser le poivre (*folfol*); ce dernier est plus fort que le ratl de Baghdâd de 10 derhams [4]. Actuellement c'est celui en

[1] Littér. *le plus plein.*

[2] D'après El Djabarty (voir ci-après), le ratl d'Acre pèse 950 et celui de Damas, 600 derhams. De Pasi donne au premier 900 derhams.

[3] D'après une note du savant éditeur d'El Moqaddasy, M. de Goeje, le ms. C porte « leur ratl » et ensuite « était celui de Baghdâd, à l'exception du ratl auquel se pèse le poivre »; c'est-à-dire le ratl *folfoly*.

[4] En ajoutant 10 derhams au ratl de Baghdâd de 130, on aura pour le *folfoly* ou ratl à peser le poivre, 140 derhams. On a vu,

usage dans les États du (souverain) fâtémîte au Maghreb tout entier[1]. — Ses ratls sont en plomb; sur chaque ratl (est imprimé) le nom du Commandeur des Croyants. Si, en effet, on réunit des ratls en un seul endroit, la matière liquide s'étend et (le nom) est imprimé sur chaque ratl, fussent-ils (au nombre de) dix. (*Ibid.*, p. 240.)

Le dînâr (du prince fâtémîte, dans tous ses États, jusqu'à l'extrémité (du territoire) de Damas) pèse une *habbah*, c'est-à-dire un grain d'orge, de moins que le metqâl[2]. (*Ibid.*, p. 240.)

note 2, p. 211, que suivant El Istakhry ce ratl se composait de 160 derhams.

[1] C porte «dans le Gharb» et après «entier» ajoute : «les habitants de l'Andalos ont le même ratl qu'eux. Il (le souverain fâtémite) a ordonné de se servir de ratls en plomb et d'y imprimer son nom». De Goeje.

[2] El Moqaddasy ayant terminé son ouvrage en l'année 375 de l'hégire, les khalifes fâtémites qui ont régné en Syrie et dont il a pu voir les monnaies sont El Mo'ezz et El 'Azîz, c'est-à-dire depuis l'année 358 (conquête de la Palestine et de Damas). Aucune monnaie de Damas n'est signalée jusqu'au règne d'El Hâkem. Pour la Palestine, le *Catalogue of oriental Coins* en cite deux (années 364 et 369) qui sont dans nos limites : la première est un quart de dînâr; la seconde pèse 4 gr. 121. Dans ma *Monographie des Fâtémites*, je mentionne, comme frappés en Palestine, 2 dinârs des années 364 (de ma collection) et 375 (coll. Artin Bey) : ils pèsent l'un et l'autre 4 gr. 16; et un derham de l'année 359, dont le poids est de 2 gr. 88 (coll. Rogers). La différence entre 4 gr. 414 et 4 gr. 16 est trop considérable (0 gr. 254) pour qu'on puisse y voir le grain d'orge d'El Moqaddasy. Je dois signaler à propos de ce passage, suivi une ligne plus bas de ce qui concerne le derham, que, dans la 1re partie, p. 95, j'ai omis quelques mots. Ma traduction doit être rétablie ainsi : «Le derham est faible aussi. Il a une moitié qu'on appelle *qirât*, un quart, un huitième et un demi-huitième : ils donnent à

Leurs poids-étalons sont en verre, estampillés comme nous l'avons mentionné pour les ratls.

Le ratl de la ville de Tunis est de 12 onces, et l'once de 12 derhams[1]. (*Ibid.*, p. 240.)

Le ratl de Khowayy (se compose de) 300 (derhams); et le *mann* (de) 600. Il en est de même à Ormyah. Ensuite, les autres ratls sont (ceux) de Baghdâd. (*Ibid.*, p. 381.)

Le ratl du Djébâl (a) 300 (derhams). A Er-Rayy, la viande se pèse au ratl et les objets de parfumerie se pèsent au mann du Khorasân. (*Ibid.*, p. 397.)

Il existe (dans l'*eqlîm* de Fârès) un certain nombre de ratls. Le grand ratl de Chîrâz (se compose de) 8 ratls[2], au (ratl) de Baghdâd; on pèse à ce ratl le vinaigre, le lait et autres produits analogues. Les habitants ont aussi un *mann* mekkois. Au ratl de Baghdâd ils pèsent les viandes, le pain et les aliments du même genre. (*Ibid.*, p. 452.)

Les ratls du Moultân, ainsi que les monnaies, sont

cette dernière fraction le nom de *kharroûbah* » (Ms. C. *kharroûbah*). Ce derham égalerait donc 2 qîrâts! ou 16 *kharroûbah*. Cette dernière évaluation est conforme à celle de Maqrîzy et du *Guide du Kâteb*, voir sous *Derham*. Si l'on prend la kharroûbah syrienne de 0,1839 $\frac{1}{6}$, on aura pour le derham 2 gr. 942 $\frac{2}{3}$ (comp. note 7, p. 424 [59 du tirage à part] et 1, p. 443 [78 du tirage à part]), et avec celle de 0,1931125 nous trouverons 3 gr. 0898.

[1] Le ratl de Tunis était donc, à cette époque, égal à celui de Mesr; 12 × 12 = 144 derhams.

[2] « Le ms. C porte 3. Toutefois on pourrait y voir 4, car suivant El Istakhry, p. 156, le grand poids contient 1,040 et le petit poids de Baghdâd 260 derhams. Mais il faut observer que la livre (*ratl*) de Baghdâd est la moitié du poids (*mann*). » De Goeje. — Les 8 ratls de 130 = 1,040 derhams.

semblables à ceux du (khalife fâtémîte) maghrébin. (*Ibid.*, p. 482, n. c., d'après le ms. C.)

Ratl. Il (se compose de) 12 onces; ce qui fait un demi-qest[1]. Le ratl des *Roûm* est de 11 $\frac{1}{4}$ onces[2] et, a-t-il été dit, de 9 onces[3]. Le ratl de Baghdâd comprend 128 derhams *kayl* et $\frac{4}{7}$[4], soit 20 *estâr*[5]. Le ratl *mesry* compte 144 derhams *kayl;* le ratl syrien, 600 derhams *kayl* représentant 2 $\frac{1}{3}$ ratls[6]. Le ratl d'Alep est égal à 485 derhams, ce qui fait 3 ratls, $\frac{1}{2}$ ratl et $\frac{1}{4}$ de ratl[7]. Le ratl de la médecine est de 120 derhams[8]. (Ez-Zahrâwy.)

Le ratl *roûmy* est de 72 metqâls, ce qui fait 102 $\frac{6}{7}$ derhams.

[1] D'après une des évaluations citées par Ez-Zahrâwy, le *qest* est égal à 2 ratls.

[2] Le ratl *roûmy* pesant 317 gr. 808, on aurait pour cette once 28 gr. 2496.

[3] Nous pouvons supposer qu'il s'agit ici du ratl métrique, de même que nous avons vu l'once métrique composée de 9 metqâls.

[4] C'est le petit ratl de Baghdad = 397 gr. 16. Pour ce ratl et pour ceux de Mesr, de Syrie et d'Alep (sauf correction pour ce dernier), Ez-Zahrâwy est d'accord avec les autres métrologues que nous connaissons.

[5] Composés chacun de 6 $\frac{3}{7}$ derhams ou 4 $\frac{1}{2}$ metqâls = 19 gr. 863.

[6] 600 × 3,0898 = 1 k. 853,88. Ce nombre divisé par 2 $\frac{1}{3}$ = 794 gr. 52, ou le double du ratl de Baghdâd de 397 gr. 26. On voit qu'Ez-Zahrâwy aurait dû se servir du mot *mann* au lieu de ratl.

[7] C'est sans doute par erreur que le copiste a écrit 485, dont le quotient, en le divisant par 3 $\frac{3}{4}$, = 129 $\frac{1}{3}$. Le *Guide du Kâteb* et autres ouvrages n'attribuent au ratl d'Alep que 480 derhams. En divisant ce nombre par 3 $\frac{3}{4}$, on a 128 ou le ratl des Mâlékites.

[8] Les derhams des médecins n'étant autres que des darakhmy, nous aurons pour ce ratl 120 × 3,3105 ou 397 gr. 26; ce qui est le ratl de Baghdâd.

Le ratl de Baghdâd comprend 90 metqâls, soit 128 $\frac{4}{7}$ derhams.

Le ratl du Maghreb égale 66 metqâls, représentant 137 $\frac{1}{7}$ derhams[1].

Le ratl *Tâhéry* se compose de 336 metqâls[2].

Le ratl de Nasîbîn (Nésibe), qui est (aussi) celui d'El Djayy, compte 210 metqâls.

Le ratl d'Arzan[3] et du Djazîrah (Mésopotamie) est de 220 metqâls.

Le ratl de Balad[4] est de 420 metqâls.

Le ratl *des briques*[5], à Mosoul, représente 60 ratls. (Eliyâ, *Roy. asiatic Society*, juin 1877.)

[1] Ces trois évaluations de ratls différents, à la fois en metqâls et en derhams, établissent parfaitement que si nous adoptons pour la valeur du derham 3 gr. 0898, celle du metqâl ne pourra être que 4 gr. 414. Nous savons d'autre part que le ratl *roûmy*, égal à 72 metqâls et à 102 $\frac{6}{7}$ derhams, l'est aussi à 96 darakhmy (ou 12 onces de 8 darakhmy chacune); d'où découle irréfutablement pour la darakhmy ou drachme le poids que nous lui attribuons de 3 gr. 3105.

[2] Le copiste a probablement omis un point sur le ط. En effet Nassiri Khosrau, comme on va le voir, et El Djabarty font mention d'un ratl Dâhéry (par un ظ) égal à 480 derhams ($336 \times 1 \frac{3}{7} = 480$). Le poids est donc absolument le même. Le savant traducteur du voyageur persan, M. Ch. Schefer, de l'Institut, dit que le ratl Dâhéry est celui marqué du poinçon du khalife fâtémite d'Égypte, Ed-Dâher lé-i'zâz dîn Allah, qui régna de 411 à 427 (1020-1035 de J.-C.). Elias Barsinæus étant mort en 1049 de J.-C. peut très bien avoir eu connaissance de ce ratl, en usage dans le marché d'Alep.

[3] Le *Marâsed* mentionne trois villes de ce nom : Arzan, près de Khélât, en Arménie; Arzan er-roûm (Erzeroûm), également en Arménie, toutes deux villes importantes, et Arzan, localité voisine de Chîrâz, sur le territoire du Fârès.

[4] Ville ancienne, au-dessus de Mosoul, sur le Tigre. *Marâsed.*

[5] رطل اللبن.

Les gens n'ont été d'accord sur les poids des metqâls et des derhams et en désaccord relativement aux valeurs des ratls et des onces que pour le motif suivant : les poids-étalons (*sandj*) des metqâls et des derhams sont, en tous pays, affectés seulement au pesage de l'or ou de l'argent ou des matières analogues d'un prix égal ou presque égal ou supérieur à celui de ces deux métaux. Quant aux ratls, la valeur des (marchandises) qu'ils servent à peser varie. En effet, tel peuple s'en sert pour peser des matières d'un vil prix, inférieur, comme le bois à brûler, le charbon, le foin, la chaux et autres (substances) qui ne sont pas susceptibles d'être pesées avec les ratls et les étalons consacrés au pesage des dattes sèches, du miel, du sucre, et des drogues et épices de la même catégorie. Tel autre peuple pèse, avec les ratls, le pain, la viande, les fruits, le coton et les produits semblables, qui ne sauraient être pesés avec les ratls employés pour le pesage du charbon, de la chaux et du bois à brûler, ces dernières marchandises étant d'une valeur bien inférieure aux premières. On ne peut non plus se servir, pour en reconnaître le poids, des ratls avec lesquels on pèse le bois d'aloès, le camphre, la rhubarbe, le jus de la canne à sucre, la poudre d'antimoine, l'antimoine et autres substances qui leur ressemblent, dont la valeur leur est de beaucoup supérieure. D'autres encore font usage de ces poids pour les essences de grand prix, les parfums et les choses rares, dont la valeur atteint et dépasse même celle de l'or et de l'argent : de pareilles sub-

IMPRIMERIE NATIONALE

stances ne peuvent être pesées avec les mêmes ratls qu'on emploie au pesage des choses de vil prix. Tel est donc le motif pour lequel les poids des ratls ont varié. Les ratls les plus puissants ont été employés pour les matières viles; ceux d'une puissance moyenne ont servi au pesage des objets de moyenne valeur, et l'on a réservé les ratls les plus faibles pour peser les substances les plus précieuses. Ainsi la variation des ratls a eu lieu suivant le bon marché, la cherté ou la rareté de l'objet à peser. Or comme l'or et l'argent, ainsi que tout ce qui se pèse au metqâl et au derham, ont, en tous pays et aux yeux de chacun, une valeur considérable, les metqâls et les derhams ont été admis par tous avec les mêmes poids. Au contraire, les choses se pesant au ratl ont des valeurs variables : il en est de chères et d'autres sans valeur; ces dernières peuvent avoir un prix élevé dans un endroit et un très faible dans un autre; celles d'un grand prix peuvent conserver cette valeur ici et la perdre ailleurs. Par suite, les puissances pondérales des ratls ont varié suivant le haut prix ou le bon marché de ce qu'ils servent à peser, et c'est pourquoi les gens ont été d'accord pour les metqâls et en divergence au sujet des ratls et des onces. (Eliyâ, chapitre IV.)

Année 437 (1045-1046 J.-C.). A Akhlât, le ratl est égal à 300 dirhems[1]. — Le ratl dont on se sert au

[1] Les 300 derhams = 210 metqâls. Le ratl de Khélât est par conséquent identique à celui de Nasîbîn et d'El Djayy.

marché de Meïafareqin[1] est de 480 dirhems[2]. — Le poids en usage dans le bazar d'Haleb est le ratl Dhahiry qui équivaut à 480 dirhems.

Année 439 de l'hég. El Hâkem bé-amr Allah[3] avait fait faire pour la mosquée d'ʿAmr, fils d'El ʿÂs, à Mesr, une lampe en argent pesant 25 qentârs d'argent; chaque qentâr vaut 100 ratls, et chaque ratl, 144 dirhems d'argent[4]. (*Relation du voyage de Nassiri Khosrau*, traduction de M. Schefer, de l'Institut, p. 22, 25, 33 et 148.)

El Qayrawân. Le ratl de la viande, des figues et des autres comestibles est égal à 10 ratls *folfolys*. (El Bekry, édition arabe de M. de Slane, p. 27.)

Ténès[5]. Le ratl de la viande y est de 67 onces et le ratl des autres choses, de 22 onces[6]. (El Bekry, *ibid.*, p. 62.)

Tâhart[7]. Le ratl de la viande est, dans cette ville, de 5 ratls. (El Bekry, *ibid.*, p. 69; *Not. et extraits*

[1] Ebn Hauqal, le *Marasèd*, etc., écrivent *Mayyâfâréqin.*

[2] 480 derhams correspondant à 336 metqâls, ce ratl est le même que le *Tâhéry* d'Eliyâ ou *Dâhéry* d'El Djabarty.

[3] Ce khalife fâtemite régna de 386 à 411 (996-1020 de J.-C.).

[4] Cette lampe pesait donc 1,112 k. 328; à 0 fr. 22 le gramme, elle aurait coûté 244,712 fr. 16 cent. L'auteur a sans doute voulu dire « 144 derhams *de l'argent* », c'est-à-dire des derhams (poids) *servant à peser l'argent.*

[5] *Tanas*, ville à l'extrémité de l'Efriqiyah, sur le territoire attenant au Maghreb, et à quatre journées au nord(-ouest) de Mélyânah. *Marâsed.*

[6] L'auteur ne dit pas quel poids ont ces onces. Voir cependant la note 3 ci-derrière.

[7] Nom de deux villes situées vis-à-vis l'une de l'autre, à l'extré-

des manuscrits, t. XII, p. 525, Quatremère, manuscrit n° 580.)

Arachqoûl[1]. Leur ratl est de 22 onces. (El Bekry, p. 78; *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 537, ms. n° 580.)

A Melîlah[2], le ratl, qui est le même que celui de Nakoûr, contient 22 onces; l'once, 15 derhams[3]. Le qentâr, qui sert pour toute espèce de denrées, est un multiple de ce ratl. (El Bekry, p. 89; *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 580.)

Nakoûr[4]. Le ratl est chez eux, pour toutes choses, de 22 onces. (El Bekry, p. 91; *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 580.)

Bâghâyah[5]. Le ratl de la viande se compose chez eux de 20 ratls *folfolys*. (El Bekry, p. 145; *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 596.)

Le ratl est de 12 onces. (*Kétab el hâwy*, fol. 15 r° et 16 r°.)

Enfin, il (Roger, roi de Sicile) ordonna qu'on coulât en argent pur et sans alliage un planisphère دايرة d'une grandeur énorme et du poids de 450 li-

mité du Maghreb : l'une est appelée Tâhart l'ancienne et l'autre, Tâhart la nouvelle. Elle est à six journées de marche d'El Masîlah, entre Télemsân et la citadelle des Banou Hammâd. *Marâsed.*

[1] Ville située sur la Tâfna, à 25 milles de Télemsân, dont elle forme le littoral. *El Bekry.* — N'est pas mentionnée par le *Marâsed.*

[2] Malîlah, ville du Maghreb, près de Ceuta, sur le bord de la mer. *Marâsed.*

[3] Le ratl se compose ainsi de 330 derhams.

[4] Ville située entre Malîlah et Bâdès.

[5] A l'ouest de Tebessâ et du Mellâf.

vres romaines, chaque livre pesant 112 drachmes. (Edrisi, préface, traduction Jaubert.)

Le ratl de Baghdâd, suivant ce qu'a mentionné l'imâm Er-Râfé'y, équivaut à 130 derhams; d'après (l'évaluation) préférée par En-Nawawy, il est égal à 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham. C'est là-dessus que se basent les décisions juridiques. (*Guide du Kâteb*, fol. 10 r°-11 v°.)

Le ratl *mesry* se compose de 12 onces, soit 6,912 grains (*habbah*)[1]. (*Guide du Kâteb*, fol. 79 r°.)

Le ratl *démechqy* (de Damas) contient 600 derhams;

Celui d'Alep, 480 derhams;

Le *djarouy*, 312 derhams;

Le layṭy, 200 derhams;

L'*alây* (d'Alâyah), 180 derhams;

Le *hariry* (de la soie), 120 derhams;

Le foûwwy (de Foûwwah), 360 derhams;

Le *moûmény*[2], 168 derhams;

Le mesry (de Mesr), 144 derhams;

Le qalyoûby (de Qalyoub), 150 derhams; de même, le fayyoumy (du Fayyoûm) et le *falafy* (*sic*)[3];

Le ratl de Baghdâd, 130 derhams;

[1] Le ratl de Mesr se composant de 144 derhams, on a pour le derham la valeur déjà trouvée de 48 grains et pour le grain celle de $\frac{444 \text{ gr. } 9312}{6912}$ = 0 gr. 06437 $\frac{1}{13}$. Voir sous *Habbah* et sous *Oqiyah*.

[2] C'est le même ratl qu'El Djabarty appelle *maymoûny*. D'après le *Marâsed*, « *El Maymoûn* et *Ez-Zaytoûn* sont deux villages importants dans le Sa'îd inférieur d'Égypte, à l'ouest du Nil, près d'El Fostât ».

[3] Il faut sans doute lire *folfoly*, c'est-à-dire le (ratl) du poivre.

Celui d'Osyoût, celui de Tahâ et aussi celui de Tahtâ, 1,000 derhams;

Le ratl *roûmy*, 120 derhams;

Le ratl de Mahallah, 400 derhams;

Celui de Jérusalem, 800 derhams;

Celui de Damiette, 330 derhams. (*Guide du Kâteb*, fol. 129 r°.)

Le ratl se compose de 129 derhams[1] (Djirdjis). — *Les poids et les mesures de capacité en usage en médecine.* Sache que le ratl arabe se compose de 12 onces et l'once de 10 derhams. C'est là le ratl de l'ʿIrâq[2]. — Le ratl *roûmy* est de 9 onces. Le ratl d'Antâlyah compte 96 darakhmy[3]. — Le ratl absolu (*motlaq*) a 20 onces[4]. — Le ratl est de 12 onces. Un ratl *roûmy* se compose de 9 onces. (El ʿAntary, Escurial 844.)

Le *nésâb* ou *minimum* imposable des produits du sol est de 5 *wasq*, équivalant à 1,600 ratls de Baghdâd ou, au (poids) de Damas, à $346 \frac{2}{3}$ ratls[5]. *Er-Râféy.* — Ce dernier nombre est de $342 \frac{6}{7}$ ratls, puisque le ratl de Baghdâd est de $128 \frac{4}{7}$ derhams[6]. Il y a aussi des savants qui rejettent les $\frac{4}{7}$ [7] et d'autres selon lesquels il faut compter 130 der-

[1] Voir note 5, p. 381 (20 du tirage à part).

[2] Sur ce ratl de 120 derhams ou plutôt *darakhmy*, voir note 6, p. 381 (20 du tirage à part).

[3] 96×3 gr. $3105 = 317$ gr. 808 ou le ratl *roûmy* $= 102 \frac{6}{7}$ derhams $= 72$ metqâls.

[4] Le copiste n'aurait-il pas, dans cette phrase, écrit *ratl* pour *mann?* J'ignore d'ailleurs la valeur de ces 20 onces.

[5] $1,600 \times 130 = 346 \frac{2}{3} \times 600$.

[6] $1,600 \times 128 \frac{4}{7} = 342 \frac{6}{7} \times 600$.

[7] Ce sont les docteurs mâlékites.

hams[1]. *En-Nawawy.* (*Menhâdj et-tâlebîn*, édition Van den Berg, vol. I, p. 238.)

Année 489 de l'hég. Les Francs prirent aussi (dans la *Sakhrah*) un *tennoûr* (grande lampe) d'argent qui pesait 40 ratls de Syrie[2]. (*Hist. ar. des Croisades, Kâmel* d'Ebn el-Atîr, t. I, p. 199.)

Année 489 de l'hég. Les Francs enlevèrent de la chapelle de la Sakhrah plus de 40 lampes d'argent, chacune du poids de 3,600 dirhems[3]. (*Hist. ar. des Croisades, Kâmel*, t. I, p. 199.)

L'auteur du *Kétâb el djawâher* dit ensuite : « Le ratl se compose de 128 derhams, au dit derham[4]; » ce qui, d'après lui, fait le ratl de 3 onces et $\frac{1}{5}$ d'once, des onces légales[5], et le nombre des grains contenus

[1] C'est le chiffre adopté par Er-Râfé'y. On sait qu'En-Nawawy, comme on le voit encore ici, a préféré pour le ratl de Baghdâd 128 $\frac{4}{7}$ derhams.

[2] Le ratl de Syrie pesant 600 derhams, nous aurons 600 × 40 × 3 gr. 0898 = 74 k. 155,2.

[3] 3,600 derhams (ou 6 ratls de Syrie) = 11 k. 123,28.

[4] C'est-à-dire au derham légal dont les 40 font une once. On sait que les Mâlékites donnent 128 derhams à leur ratl; mais ce derham pèse-t-il 3 gr. 0898 ou 3 gr. 3105? *That is the question.* Dans le premier cas, on aura pour ce ratl 395 gr. 4944 et il ne sera guère inférieur à celui des Hanafites. Dans le second cas, son poids serait de 423 gr. 744 ou de 137 $\frac{1}{7}$ derhams (de 3 gr. 0898), ce qui représente le ratl du Maghreb d'après le Métropolitain de Nésibe. Les Mâlékites, plus rigides observateurs de la loi que les sectateurs des trois autres rites, pourraient très bien avoir adopté le derham le plus pesant. On n'ignore pas que le derham de 3 gr. 3105 est précisément en corrélation avec le metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$ auquel les sévères Almohades conformèrent le poids de leurs monnaies d'or.

[5] 40 × 3 $\frac{1}{5}$ = 128.

dans ce ratl sera, en grains d'orge, de 7,374 grains et $\frac{8}{100}$ de grain[1]....

Revenons au rapport du ratl... Je dis donc : Le texte du *Kétâb el djawâher* implique clairement que le poids du ratl légal est, en derhams légaux, de 128 derhams, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Le ratl légal pèsera donc d'après cela, en grains d'orge, 7,374 grains et $\frac{8}{10}$ de dixième de grain[2]...

Reparlons maintenant du derham dont les trois ont le poids du dînâr d'or et qui se compose de 27 grains $\frac{4}{10}$ de grain, $\frac{3}{10}$ de dixième de grain et $\frac{1}{3}$ de dixième de dixième de grain[3], et multiplions-le par 20. Nous aurons le nombre de grains que doit contenir notre once, car elle se compose de 20 de ces derhams dont chacun est le $\frac{1}{3}$ du dînâr d'or[4]; ce nombre sera de 548 $\frac{6}{10}$, $\frac{6}{10}$ de dixième et $\frac{2}{3}$ de dixième de dixième pour notre once[5]. Nous multiplierons ensuite par 16 pour obtenir le montant de notre ratl actuellement en usage : ce qui donnera 8,778 $\frac{6}{10}$, $\frac{6}{10}$ de dixième et $\frac{2}{3}$ de dixième de dixième[6]...

[1] 128 × 57,61 (Voir sous *Habbah*) = 7374,08.

[2] Ce grain sera de 0 gr. 053633 $\frac{41}{823}$ ou de 0,05746 $\frac{2294}{5761}$ suivant qu'on adoptera pour le derham mâlékite 3 gr. 0898 ou 3 gr. 3105.

[3] Soit 27,43 $\frac{1}{3}$.

[4] Ebn el Khatîb dit aussi que l'once de Grenade est égale à 6 $\frac{2}{3}$ dînârs, c'est-à-dire à 4,729285 $\frac{5}{7}$ × 6 $\frac{2}{3}$ = 31 gr. 528571 $\frac{3}{7}$. Voir 1re partie, p. 351.

[5] 27,43 $\frac{1}{3}$ × 20 = 548,66 $\frac{2}{3}$. 548,66 $\frac{2}{3}$ × 0,05746 $\frac{2294}{5761}$ = 31 gr. 5285 $\frac{5}{7}$. Voir la note précédente et la note 5 ci-dessus.

[6] 548,66 $\frac{2}{3}$ × 16 = 8778, 66 $\frac{2}{3}$; 8778,66 $\frac{2}{3}$ × 0,05746 $\frac{2294}{5761}$ = 504 gr. 4571428 $\frac{4}{7}$ = 31 gr. 528571 $\frac{3}{7}$ × 16. Cette valeur se rap-

Quant à ce que dit El Djawhary dans son *Tâdj*... (voir son *Oqyah*). (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

Revenons à l'évaluation de notre once en multipliant le $\frac{1}{3}$ du dînâr d'or, quel que soit le nombre de ses *habbah*, par 20, afin d'obtenir notre once qui a cours actuellement, et à la multiplication de cette once par 16, pour avoir le ratl en usage à notre époque...

Après cela, nous prendrons le $\frac{1}{3}$ du dînâr qu'Ebn ʿAtiyah a également mentionné, et nous le multiplierons par 20 pour obtenir l'once actuellement en usage, et ce dernier produit par 16, afin d'avoir le ratl en usage aussi. Le ratl ayant cours sera ainsi, en *habbah* qui composent le poids du dînâr, de 7,680 *habbah*[1], et l'once, de 480 *habbah*. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

Le ratl de Baghdâd se compose de 130 derhams; ce qui fait un demi-mann. — Suivant quelques-uns, le ratl de Baghdâd pèse 130 derhams, soit un demi-mann. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

Les ratls de Séville sont de 16 onces de 10 derhams chacune. (Biographie d'Ebn Zohr d'après Ebn Abî Osaybéʿah, *apud* Gayangos, *Moh. Hist.*, I, Appendice, VIII.)

Le ratl des Génois est appelé *lira*, et il est exactement pareil au (ratl) mesry[2]. (El ʿOmary ebn Fadl

proche de celle (494 gr. 368) donnée par Ebn Abî Osaybéʿah au ratl de Séville. Voir plus loin. Elle serait absolument la même, si le dînâr visé par Ebn ʿAtiyah ne pesait que 4 gr. 6347.

[1] $\frac{72}{3} \times 20 \times 16 = 7680$.

[2] Cette assertion d'Ebn Fadl Allah ne paraît pas exacte. Le ratl

Allah, *Condizioni degli stati cristiani dell' Occidente*, texte et traduction de M. Amari.)

Le ratl de Constantinople (*Qostantîny*) est pareil au ratl mesry. (*Masâlek el absâr*, par Ebn Fadl Allah, ms. de Paris, ancien fonds arabe n° 583, *Extrait* communiqué par M. Amari.)

Le ratl de l'Inde, qui porte le nom de *sîr*, pèse 70 metqâls qui, estimés en derhams d'Égypte, en valent 102 $\frac{2}{3}$ [1]. 40 *sîr* forment un mann [2]. On ne connaît pas dans l'Inde la méthode de mesurer les grains. (Quatremère, *Notices et extraits des mss.*, t. XIII, p. 212, ms. ar. n° 583, Ebn Fadl Allah.)

Tous ces grains se vendent au ratl. Il faut 100 de ces ratls pour former une charge d'âne.

Le ratl de Sérây (dans le Kiptchak) pèse 330 dirhems. (*Ibid.*, p. 287.)

---

mesry pèse, comme nous le savons, 444 gr. 9312. Or la livre de Gênes, petit poids, ne pèse que 316 gr. 75, d'après M. Desimoni, et la livre gros poids pèse 476 gr. 496 suivant les calculs de M. le Chev. P. Rocca.

[1] 102 $\frac{2}{3}$ × 3,0898 = 317 gr. 2194 $\frac{2}{3}$ ou le *sîr*. $\frac{317,2194 \frac{2}{3}}{70}$ = 4 gr. 5317 $\frac{1}{15}$ pour le metqâl de l'Inde. Si l'on prenait pour base du calcul le metqâl mesry (voir Ed-Dahaby), on aurait 4 gr. 6347 × 70 = 324 gr. 429 = 105 derhams de 3,0898. $\frac{3,0898 \times 102 \frac{2}{3}}{4,6347}$ = 68,940271. Ebn Fadl Allah n'aurait-il pas fait un chiffre rond de 70 metqâls ?

[2] Les 40 *sîr* = 317 gr. 2194 $\frac{2}{3}$ × 40 = 12 k. 688,7786 $\frac{2}{3}$. D'après Ebn Batoûtah (Voir sous *Mann*), le mann de Dehly = 25 ratls mesrys = 3,600 derhams = 11 k. 123,28. D'où l'on aurait pour le *sîr* 90 derhams, soit 278 gr. 08 $\frac{1}{5}$, et pour le metqâl 3 gr. 9726. Les deux voyageurs ne sont donc pas d'accord.

Dans la partie du pays de Roûm (Asie Mineure) soumise aux émirs turcs de la famille de Djinghiz Khân, le ratl diffère suivant les provinces; le plus fort pèse environ 12 ratls, poids d'Égypte, et le plus léger, 8 ratls. (*Ibid.*, p. 335.)

Le ratl de Kerminan (capitale Koutaïah) contient, suivant le taux fixé, 3,120 dirhems. (*Ibid.*, p. 356.)

Le ratl de la principauté de Tinghizlou est environ 7 ratls, mesure d'Égypte. (*Ibid.*, p. 359.)

Le ratl de la principauté de Tawâza est absolument identique à celui du pays de Kerminan. (*Ibid.*, p. 359.)

Le ratl de la principauté de Kastamouniah forme environ 16 ratls, mesure d'Égypte. (*Ibid.*, p. 362.)

Le ratl de la principauté de Qâwiâ est absolument le même que dans le pays de Kastamouniah. (*Ibid.*, p. 364.)

Le ratl de la principauté de Brousse est le même que dans le pays de Kerminan. (*Ibid.*, p. 365.)

Le ratl de la principauté d'Akbara (probablement Aqséraï) contient 8 ratls, mesure d'Égypte. (*Ibid.*, p. 365.)

Le ratl de la principauté de Marmara contient 4 ratls, mesure d'Égypte.

Le ratl de la principauté de Nicée est le même que dans la province de Magnisia. (*Ibid.*, p. 367.)

Le ratl de la principauté de Magnisia est absolument le même que dans la principauté de Nicée, ou, au moins, en approche beaucoup. (*Ibid.*, p. 368.)

Le ratl de la principauté de Berki équivaut à 16 ratls, mesure d'Égypte. (*Ibid.*, p. 369.)

Principauté de Foûkeh. Même ratl que celui du pays de Kermian. (*Ibid.*, p. 370.)

Principauté d'Antalia. Le ratl contient 4 ratls, mesure d'Égypte. (*Ibid.*, p. 372.)

Principauté de Karasar (ou Kara Hisar). Le ratl est le même qu'à Antalia. (*Ibid.*, p. 372.)

Le ratl indien en fait 20 du Maghreb et 25 de Mesr[1]. (Ebn Batoûtah, t. III, p. 382.)

Quant au ratl de Dehly, il fait 20 ratls du Maghreb. (*Ibid.*, t. IV, p. 210.)

Le ratl d'Égypte est de 12 onces. (*Ibid.*, t. IV, p. 336.)

Le ratl de Syrie fait 3 ratls du Maghreb[2]. (*Ibid.*, t. IV, p. 336.)

Le ratl est de 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham[3]. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne, par Mohammad ebn Isma'îl.)

Le *ratl*, qu'on prononce aussi *retl*, est de 12 onces; l'once de 40 derhams. — (Le verbe) *ratala* signifie *peser une chose pour en connaître le poids.* (*Qâmoûs.*)

[1] 25 ratls mesrys de 144 derhams = 3,600 derhams; d'où, pour le ratl du Maghreb, 180 derhams, chiffre en désaccord avec celui donné par Eliyâ et El Djabarty.

[2] En adoptant 180 derhams pour le poids du ratl du Maghreb, on aurait pour le ratl de Syrie 540 derhams seulement, alors que généralement on lui en attribue 600. Il faudrait 3 $\frac{1}{2}$ pour avoir la parité; peut-être le copiste a-t-il omis la fraction. 3 $\frac{1}{2}$ ratls du Maghreb de 137 $\frac{1}{7}$ (Eliyâ) donneraient 480 derhams ou le ratl syrien de l'*Oqîânos*, d'Alep, Dâhéry, de Meyyâfâréqîn, etc.

[3] C'est le ratl de Baghdâd = 397 gr. 26.

C'est l'étalon معيار du poids de 12 onces; chaque once se compose de 10 derhams. — Suivant l'explication du commentateur, il y a deux sortes de ratl : l'un, le ratl syrien, qui est conforme à la définition donnée par l'auteur; il est de 480 derhams; et l'autre, celui de Baghdâd, qui équivaut à 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham. Le détail en a été donné ci-devant à l'article *Makkouk*. Fin. — Tu dis : « J'ai un ratl de beurre », c'est-à-dire 12 onces. L'once se compose de 40 derhams. (*Oqiânos.*)

(Sous *Makkouk.*) Le ratl est égal à 12 onces; l'once, à 1 estâr et $\frac{2}{3}$ d'estâr; l'estâr, à $4\frac{1}{2}$ metqâls; le metqâl, à 1 derham et $\frac{3}{7}$ de derham [1]. (*Qâmoûs*, *Oqiânos.*)

Le ratl de Baghdâd est, suivant En-Nawawy, de 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham. (Ebn Qâsem, *Commentaire* d'Abou Chodjâ', Keijzer, *Précis de jurisprudence musulmane* selon le rite châfé'ite.)

Il y a eu divergence d'opinions sur l'évaluation du ratl [2]. Quelques-uns ont dit que le poids en était de 128 derhams [3]. Abou 'Obayd [4] s'est exprimé ainsi : « Le *sâ'* du Prophète est, comme je te l'ai fait savoir,

[1] Dans ce passage, le ratl visé par le *Qâmoûs* est encore celui de Baghdâd de 90 metqâls = $128\frac{4}{7}$ derhams. En effet, $4\frac{1}{2} \times 1\frac{2}{3} \times 12 = 90$.

[2] Il s'agit du ratl légal.

[3] C'est le ratl des Mâlekites.

[4] Abou 'Obayd el Qâsem ebn Sallâm, de Baghdâd, est compté parmi les docteurs qui étudièrent la jurisprudence sous Ech-Châfé'y. Il fut au service d''Abd Allah ebn Tâher. En l'année 219 de l'hég., il se rendit à la Mekke où il mourut en 224 ou 223, âgé de soixante-sept ans. Voir aussi 1re partie, p. 35, note 1.

de 5 $\frac{1}{3}$ ratls; le *meudd* en est le quart. Cela, à notre ratl qui pèse 128 derhams *poids de sept;* ce qui veut dire que chaque 10 de ces derhams pèsent 7 metqâls. Ce sont les derhams *kayl*[1], suivant ce qui a été mentionné précédemment. D'autres ont dit que le ratl était de 130 derhams *kayl*[2]. » (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 27-28; S. de Sacy, traduction, p. 43-44.)

Abou Djaᶜfar Ahmad ebn Nasr ed-Daoûdy a dit: « Le ratl est, au dire de tous, égal à un demi-mann et le mann, à 260 derhams *kayl*[3]. Suivant quelques-uns, il se compose de 12 onces pesant chacune 10 $\frac{2}{3}$ derhams, ce qui fait 128 derhams. C'est le ratl de l'ᶜIrâq et de Baghdâd; c'est aussi le ratl *folfoly*[4]. » Spécialement on raconte qu'Abou Djaᶜfar ed-Daoûdy, ayant été interrogé sur le poids du *meudd* du Prophète, répondit : « 17 onces et $\frac{2}{3}$ de derham. » Or si tu divises cette quantité par 1 $\frac{1}{3}$ ratl, poids reconnu par l'ensemble des premiers musulmans (*idjmâᶜ*) pour être celui du *meudd*, nous aurons nécessairement pour le poids du ratl 12 onces et $\frac{4}{5}$

[1] دراهم الكيل littér. « les derhams de la mesure ou du mesurage », c'est-à-dire servant à évaluer en derhams les mesures de capacité. C'est au poids, en effet, que les musulmans, à l'imitation des Romains, ont évalué ces mesures.

[2] C'est le ratl de Baghdâd égal à 401 gr. 674.

[3] C'est, comme on le voit, le double du ratl de Baghdâd de 130 derhams.

[4] Cette phrase me paraît se rapporter à l'énoncé d'Ed-Daoûdy, d'après lequel le ratl est égal à la moitié d'un mann de 260 derhams. Si, d'après le *Guide du Kâteb* et El Djabarty, le ratl *folfoly* ou « du poivre » pèse 150 derhams, Ebn Hauqal ne lui donne que 130 derhams, soit 12 onces de 10 $\frac{5}{6}$ derhams.

d'once[1]. Ce qui fait par conséquent 128 derhams *kayl*. Selon d'autres, il est de 11 onces, $\frac{1}{3}$ d'once et $\frac{2}{3}$ de tiers[2] d'once; et l'once, du poids de 10 derhams *kayl;* ce qui donne 115 $\frac{5}{9}$ derhams. (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 28-29; S. de Sacy, traduction, p. 44.)

An 400 de l'hég. 25 ratls, au ratl *folfoly*[3], de débris de laine pour l'éclairage des lampes de la mosquée, 1 dînâr. (Maqrîzy, *Description de l'Égypte*, t. II, p. 274.)

El Achraf Khalil ebn Qélâoûn (689-693) ayant fait mettre le séquestre sur les biens de l'émir Tarantây, on trouva dans sa maison, en espèces d'or, 600,000 dînârs et, en argent, 17,100 ratls mesrys[4], qui font plus de 170 qentârs, sans compter les vases. (Maqrîzy, *Description de l'Égypte*, t. II, p. 387.)

Abou Mohammad ebn Abî Zayd[5] a dit : « Le ratl de Baghdâd est de 128 derhams. » — Le ratl de Baghdâd se compose de 90 metqâls de Baghdâd[6],

[1] 12 $\frac{4}{5}$ × 1 $\frac{1}{3}$ = 17 $\frac{1}{15}$ = 17 onces de 10 derhams et $\frac{2}{3}$ de derham.

[2] Le texte arabe publié par Tychsen porte bien « $\frac{2}{3}$ de tiers » ou $\frac{2}{9}$, ce qui est exact. Par contre, il a imprimé ensuite erronément « $\frac{5}{7}$ » au lieu de $\frac{5}{9}$. S. de Sacy a par inadvertance lu et traduit $\frac{1}{3}$ de $\frac{1}{3}$, c'est-à-dire $\frac{1}{9}$. 10 × 11 $\frac{5}{9}$ = 115 $\frac{5}{9}$; mais ce nombre de derhams ne répond à aucun ratl connu.

[3] 25 × 150 = 3,750 derhams = 11 k. 586,75.

17,100 × 144 = 2,462,400 derhams = 7,608 k. 323,52, soit, à 0 fr. 22 le gramme, 1,673,831 fr. 17 cent.

[5] C'est l'auteur de la *Résâlah*, dont le commentaire intitulé *El Menhâdj* nous a déjà fourni quelques citations. Voir note 3, p. 380 (15 du tirage à part).

[6] Égaux à 128 $\frac{4}{7}$ derhams = 397 gr. 26.

chaque metqâl pesant, suivant ce que nous avons mentionné pour le (metqâl) de Baghdâd, 75 $\frac{1}{2}$ *habbah* de l'Andalos[1]. Le ratl de l'Orient المشرق dépasse donc celui de l'Andalos de 5 derhams de l'Andalos et $\frac{21}{44}$ de derham de l'Andalos[2]. Les habitants de l'Orient ont aussi divisé leur ratl en 20 *estâr;* chaque estâr est de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls, de leurs metqâls. (Le qâdy Abou ʿAbd Allah ebn Moʿâḍ, ms. ar. de la bibliothèque de l'Université de Gênes, F. 1. 8.)

Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs. Le ratl est égal à 12 onces. — Le ratl est égal à 12 onces, soit 128 $\frac{4}{7}$ derhams. Le ratl est de 12 onces; exprimé en estârs, il égale 20 estârs; en metqâls, 90 metqâls; en derhams, 128 $\frac{4}{7}$ derhams. — Tâbet ebn Qorrah, de Harran[3], a dit : « Le ratl roûmy est de 7 onces[4]. » Le ratl pris en général (*motlaq*) est de 12 onces, qui font 24 *estâr*[5].

[1] On aura pour cette *habbah* de l'Andalos $\frac{4,414}{75\ \frac{1}{2}}$ = 0 gr. 05846 $\frac{84}{151}$.

[2] Le derham de l'Andalos pesant 2 gr. 207 pour l'auteur (voir 1re partie, p. 355), nous aurons 2 gr. 207 × 5 $\frac{21}{44}$ = 12 gr. 088 $\frac{15}{44}$; en retranchant ce nombre de 397 gr. 26, on aurait pour ce ratl de l'Andalos 385 gr. 171 $\frac{29}{44}$, lesquels, divisés par 2 gr. 207, donnent pour quotient 174 $\frac{23}{44}$ derhams de l'Andalos. D'où il suit que le ratl de Baghdâd de 90 metqâls ou 128 $\frac{4}{7}$ derhams = 174 $\frac{23}{44}$ + 5 $\frac{21}{44}$ = 180 derhams de l'Andalos.

[3] Tâbet ebn Qorrah, qui occupe un des premiers rangs parmi les médecins traducteurs, naquit à Harrân en l'année 826 de notre ère et mourut en l'année 901. Cf. Dr Leclerc, I, p. 168 et suiv.

[4] Peut-être faut-il lire 9 avec El ʿAntary (Escurial 844) et Ez-Zahrâwy.

[5] Il s'agit sans doute pour le médecin de Harrân de l'estâr égal à

Sur les mesures et les poids légaux des Arabes. Le ratl est un demi-mann. Le mann a un poids de 257 [et $\frac{1}{7}$][1] derhams; en metqâls, de 180 metqâls, et en onces, de 24 onces. (*Madjmoû'ah fi'l hésâb*, 3e et 4e sections.)

Le ratl est égal à 130 derhams et, a-t-il été dit, à 120 derhams[2]. (Feuille de garde du n° 1014, suppl. ar. de la Bibliothèque nationale.)

Le ratl est égal à 12 onces, — et à 91 metqâls. (*Er-résâlah ech-chamsiyah*, fol. 25 r°.)

Ebn Fadl Allah a dit : « Le ratl *mesry* se compose de 12 onces; l'once, de 12 derhams. » (Es-Soyouty, *Heusn el mohâdarah*, 2e partie, p. 174.)

An 398. Mesr. La croix qu'El Hâkem obligea les chrétiens à porter à leur cou pesait 4 ratls, poids mesry[3]. (Es-Soyouty, *ibid.*, 2e partie, p. 152.)

Le ratl est égal à 130 derhams ou soit 20 *estâr*, à raison de 6 $\frac{1}{2}$ derhams l'*estâr*. (*Moultaqa*, p. 141.)

Le ratl de l''Irâq se compose de 20 *estâr;* l'estâr, de 6 $\frac{1}{2}$ derhams. Le ratl de Médine compte 30 *estâr*[4]. (*Moultaqa*, p. 150.)

Quant à leur empreinte spéciale, chaque pays et

4 metqâls-darakhmy; ce qui fait pour le ratl 96 darakhmy, c'est-à-dire le ratl *roûmy* = 317 gr. 808.

[1] La fraction que j'ai placée entre crochets a été évidemment omise par le copiste, comme la suite de la phrase le prouve. L'auteur fait de nouveau mention ici du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams ou 90 metqâls.

[2] Cette évaluation nous a déjà été donnée par El 'Antary; ce ratl représenterait celui de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams.

[3] Soit 1 k. 779,7248.

[4] Ce qui donne pour le ratl de Médine 195 derhams.

IMPRIMERIE NATIONALE.

chaque ville ont pour le commerce des rotls conventionnels qui se distinguent en plus ou en moins. Les habitants de la Syrie surtout ont des rotls spéciaux... Le rotl de Chayzar renferme 684 drachmes et 12 *oukias*, et l'oukia contient 57 drachmes; il a été établi par les Banou Munkid[1].

Le rotl de Haleb ou Alep renferme 756 drachmes, et son oukia, 63 drachmes.

Le rotl de Damas renferme 600 drachmes, et son oukia, 50 drachmes.

Le rotl de Hims renferme 794 drachmes, et son oukia, 67 drachmes et 1 grain $\frac{2}{3}$[2].

Le rotl de Hamâh renferme 660 drachmes, et l'oukia, 55 drachmes.

Le mann renferme 260 drachmes, et le rotl de Baghdâd renferme la moitié d'un *mann*.

Le rotl d'El Maarra est le même.

Le rotl d'Égypte et du Caire renferme 144 drachmes, et son oukia, 12 drachmes. (Behrnauer, *Notice sur la charge de Muhtasib par le cheikh An-na-brâwi, Journal asiatique*, octobre-novembre 1860.)

Le (nom de) ratl se donne d'une manière générale et en commun à trois poids : celui de la Mekke, celui de Médine et celui de l'ʿIrâq. Le (ratl) de l'ʿIrâq est la moitié du (ratl) de la Mekke et les deux tiers du (ratl) de Médine. Ce qui est notoire c'est que le ratl de l'ʿIrâq est égal à 91 metqâls. Ainsi l'a men-

[1] Ils furent seigneurs du château de Chayzar, près de Hamâh, depuis l'année 414 jusqu'à l'année 552 de l'hégire.

[2] Il y a là une erreur évidente : $\frac{794}{12} = 66\frac{1}{6}$.

tionné notre cheikh el Bahày et le *martyr*, que Dieu soit satisfait de lui! dans la *Dekra*, ainsi que le *docteur*, dans l'examen de *l'ablution complète* et de l'aumône donnée à l'occasion de la fin du jeûne; toutefois il a mentionné dans l'examen de la quotité imposable des céréales, dans le *Montaha* et le *Tahrir*, que le ratl de l'ʿIrâq est égal à 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham; ce qui fait 90 metqâls. La même mention a été faite par Ahmad ebn ʿAly[1], (un des jurisconsultes) du commun, dans le *Kétab el hâwy*. Il a rapporté la première évaluation à la généralité. Mais il y a apparence que c'est là une distraction de sa part, que Dieu soit satisfait de lui! Arrivé à ce passage, il examinait leurs livres et suivait leurs opinions, oubliant qu'il se contredisait dans d'autres endroits et qu'il était en contradiction avec les *traditions* et les *dires* des autres compagnons (du Prophète). Ainsi, dans le premier cas, le ratl de l'ʿIrâq est de 130 derhams et, dans le second, de 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham; le ratl de Médine est, suivant la première opinion, égal à 195 derhams, et celui de la Mekke, à 260 derhams. Dans la seconde hypothèse, le ratl de Médine contient 192 derhams et $\frac{6}{7}$; le ratl de la Mekke, 257 derhams et $\frac{1}{7}$; tout cela, conformément à ce que nous avons exposé dans l'avant-propos relativement au rapport qui existe entre le metqâl et le derham. (Mohammad Bâqer, fol. 5 v°, 6 r°.)

Le ratl de l'ʿIrâq est égal à 68 $\frac{1}{4}$ metqâls *sayrafy*,

[1] Les noms El Bahày (Bahâ ed-dîn) et Ahmad ebn ʿAly sont insuffisants pour déterminer à qui ils s'appliquent. Il m'est aussi im-

puisqu'il se compose de 91 metqâls *char'ys* (légaux)[1]. (Mohammad Bâqer, fol. 10 v°.)

Le rotl *éraki* (de l''Irâq) est égal à 130 dirhems de 48 grains. (Querry, *Droit musulman chi'ite*, t. I, p. 172, note 1.)

Le rotl *mèdini* (de Médine) équivaut à 1 $\frac{1}{2}$ rotl *éraki*[2]. (Querry, *ibid.*, t. I, p. 172, note 2.)

Le ratl équivalait alors (du temps des quatre imâms orthodoxes) à 130 derhams ou, suivant quelques jurisconsultes, à 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham. (*Reudd el mohtâr*, I, p. 107.)

Le ratl se compose de 130 derhams. (*Reudd el mohtâr*, CC. I, p. 76.)

Ratl mesry, 144 derhams;

Ratl de Syrie, de Tripoli et de Damas, 600 derhams;

Ratl de Damiette, 330 derhams;

Ratl d'Antioche, 1,560 derhams;

Ratl *djazîry* (du Djezîreh, Mésopotamie), 162 derhams;

Ratl de Bedjâyah (Bougie), 33 ratls mesrys, 4,752 derhams;

Ratl d''Alâyah[3], 180 derhams;

possible de donner des renseignements sur les ouvrages cités par Mohammad Bâqer; Hâdji Khalîfah n'en mentionne aucun.

[1] Le metqâl *sayrafy* est donc égal à 5 gr. 885 $\frac{1}{3}$.

[2] On voit que ces valeurs sont conformes à celles fournies par Mohammad Bâqer, qui appartient, comme l'auteur du *Charâyé' el islâm*, traduit par M. Querry, à la secte chi'ite. Toutefois mon savant collègue attribue au derham un poids de 2 gr. 52.

[3] الغيلاق, qu'on lit dans le manuscrit, est évidemment une erreur

Ratl de Siwâs, 1,440 derhams;

Ratl de Ramleh, 743 derhams;

Ratl layty, 200 derhams;

Ratl maymoûny, 168 derhams;

Ratl Istamboûly (de Constantinople), 876 derhams;

Ratl de Baysân, 900 derhams;

Ratl d'Alep, de Hamâh et de Maʿarrah, 720 derhams;

Ratl *fayyoûmy* (du Fayyoûm)[1], 150 derhams;

Ratl du Maghreb, 127 $\frac{1}{7}$ derhams[2];

Ratl d'Acre, 950 derhams;

Ratl qostantîny (de Constantinople?), 158 derhams;

Ratl de France et des Francs, 128 derhams;

Ratl d'ʿAdjloûn, d'Osyoût, de Tahlâ et de Tahtâ, 1,000 derhams;

Ratl de Foûwwah, 360 derhams;

Ratl de Baghdâd, d'après la vérification d'Abou Ishâq, 130 derhams;

Ratl Istâmbouly (de Constantinople) et *roûmy*, 176 derhams;

Ratl *roûmy*, 102 $\frac{6}{7}$ derhams;

de copiste, et il faut lire العلائى (d'ʿAlâyah) avec le *Guide du Kâteb*. Cf. note 3, p. 262 ci-après.

[1] Au lieu de *qonawy* que porte la manuscrit de Paris, je lis *fayyoûmy*, avec le manuscrit du Caire; comp. ci-devant le *Guide du Kâteb*, qui donne 150 derhams au ratl du Fayyoûm. La leçon du manuscrit du Caire parait donc préférable.

[2] Il faut lire 137 $\frac{1}{7}$.

Ratl Azroûmy et Djoûzy[1], 320 derhams;

Ratl de Mahallah, 400 derhams;

Ratl Djarouy, 312 derhams;

Ratl Dâhéry, 480 derhams;

Ratl de Tripoli, 630 derhams;

Ratl de Baghdâd, suivant la vérification d'En-Nawawy, 130 derhams;

Ratl de Jérusalem, de Naplouse, ʿAtéky et de Baʿalbakk, 800 derhams;

Ratl de Samanoûr et de Samandar, 300 derhams;

Ratl de Tahâ, 1,200 derhams;

Ratl Lakhmy?, Khatkâry et des habitants de Mérou, 2,400 derhams[2];

Le ratl *bondoqy* (de Venise), 102 derhams;

Le ratl *qaʿy* (de l'étain) et *folfoly* (du poivre), 150 derhams;

Le ratl de Fâs (Fez), de Télemsân et de Tunis, 160 derhams. (El Djabarty, *Tableau des valeurs en derhams des ratls de différents pays.*)

Le ratl se compose de 12 onces. — Bien que le ratl syrien soit de 600 derhams, il n'en contient, par rapport au *mesry*, que 592 $\frac{1}{2}$[3]. (El Djabarty, *Roy. asiatic Society*, mai 1878, p. 12 du tirage à part.)

[1] Le manuscrit du Caire écrit *el azroûhy* et *el djazary*.

[2] Dans le manuscrit du Caire on lit : Le Lakhmy, le Khankâry (ou Khankâdy) et (celui) des habitants d'El ʿOrfah, 2,400 derhams.

[3] 600 : 592,5 :: 100 : $x = 98,75$. Précisément, Ebn Fald Allah (*Masâlek el absâr*, ms. ar., anc. f., n° 583) dit que « 100 metqâls syriens se réduisent au Caire à 98 $\frac{3}{4}$ metqâls et qu'il en est de même des derhams ». *Communiqué par M. le prof. Amari.*

Le ratl de Baghdâd est, suivant l'évaluation préférée par le cheikh En-Nawawy, de 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham; ce qui, en metqâls légaux, fait 90 metqâls, et, en metqâls mesrys, 85 $\frac{2}{3}$ et $\frac{1}{7}$ du tiers d'un metqâl. Le ratl mesry se compose de 144 derhams, poids équivalant, en metqâls mesrys, à 96 metqâls et, en (metqâls) légaux, à 100 (metqâls) et $\frac{4}{5}$ de metqâl. Le ratl mesry comprend donc 1 ratl de Baghdâd et $\frac{3}{5}$ du cinquième d'un ratl; et les 25, au ratl mesry, en représentent 28, au ratl de Baghdâd.

Sur des ratls et quantités de convention. Au nombre des ratls sont :

Le ratl des habitants d'ʿOrfah, de 2,400 derhams;
Le ratl d'Antioche, de 1,560 derhams;
Le ratl de Tahâ, de 1,200 derhams;
Le ratl d'Osyoût et de Tahtâ, de 1,000 derhams;
Le ratl de Jérusalem, de 864 derhams;
Le ratl d'Alep, de 720 derhams;
Le ratl de Tripoli, de 630 derhams;
Le ratl de Damas, de 600 derhams;
Le ratl de Mahallah, de 400 derhams;
Le ratl de Foûwwah, de 360 derhams;
Le ratl de Damiette, de 330 derhams;
Le ratl de Samanoûd[1], de 300 derhams;
Le ratl *harîry?*[2] (de la soie), de 162 derhams;
Le ratl de Fez et de Tunis, de 160 derhams;

[1] C'est sans doute ainsi qu'il faut lire dans El Djabarty, au lieu de Samanoûr.

[2] El Djabarty écrit *djaziry*.

Le ratl *folfoly* (du poivre) et le ratl *qaʿy* (de l'étain), de 150 derhams;

Le ratl des Francs, de 128 derhams;

Le ratl *roûmy*, de 102 $\frac{6}{7}$ derhams.

(Ed-Dahaby, *Roy. asiatic Society*, t. XIV, 2e partie.)

Poids d'un ratl *wâfy* en verre, du Musée du Louvre, 840, LP. 2,078 = 437 grammes [1].

Voir le tableau des différents ratls à la fin de cette partie.

رطيلة *rotaylah.*

La *rotaylah* pour le pesage de la soie est de 225 derhams [2]. (El-Djabarty.)

La *rotaylah* pour la soie est de 324 derhams [3]. (Ed-Dahaby.)

رمية *ramyah.*

La *ramyah* est égale à 2 qîrâts [4]. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

سامونا *sâmoûnâ* (Bodl, ساموتا *sâmoûtâ*),
شامونة *châmoûnah* (Yohanna ebn Sérâfioûn).

Le poids de la *sâmoûnâ* est d'un *gharama* (gramme) et demi [5]. (Ez-Zahrâwy.)

[1] On voit que ce ratl, provenant très probablement d'Égypte, se rapproche beaucoup du ratl mesry égal à 444 gr. 9312.

[2] Soit 695 gr. 205. Dans la marge du manuscrit du Caire, on lit : « Nous avons vu dans l'énoncé d'une opinion émise par les cheikhs que *le* rataylah est de 129 $\frac{1}{2}$ derhams ».

[3] 1 k. 001,0952. Il est difficile de savoir lequel des deux auteurs nous donne le poids exact de la rotaylah.

[4] 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ × 2 = 0 gr. 3678 $\frac{1}{3}$.

[5] 1 gr. 1035 × 1 $\frac{1}{2}$ = 1 gr. 65525 ou une demi-darakhmy. C'est

سامى صغير *sâmy saghîr*, petit sâmy.

Il est égal à 6 darakhmâs[1]. (El ʿAntary, Escurial 844.)

سطاطس *satâtos.*

Il égale 4 *darakhmy*[2]. (Ez-Zahrâwy.)

سطل *satl.*

Poids usités en médecine.... Satl, 6 derhams[3]. (Djirdjis, Escurial 844.)

[Le] *satl* équivaut à 2 *estâr*[4]. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

سطوج *sattoûdj.*

Sattoûdj. On dit aussi *tassoûdj*, ce qui est plus correct. Il (pèse) 2 *habbah* et demie. (Ez-Zahrâwy.)

aussi le poids qu'Yohanna ebn Sérâfioûn reconnaît à la *châmoûnah*, en disant que la *djawzah* (égale à 7 metqâls-darakhmy) pèse 14 *châmoûnah* (sic). Ailleurs cependant, il attribue à la bâqélâh *mesriyah* (égale à 2 gr. 207) 4 châmoûnah; d'où pour la *châmoûnah* o gr. 55175 seulement. Cf. sous *Bâqélâh*, *Djawzah* et *Sadfah* ou *Sarfah.*

[1] *Darakhmás* me paraît représenter ici l'accusatif pluriel du grec δραχμή, c'est-à-dire δραχμὰς. En effet, El ʿAntary donne le même poids de 6 *darakhmás* au contenu de la paume de la main, lequel est égal, d'après Ez-Zahrâwy, à 6 *darakhmy* (= 19 gr. 863).

[2] Ez-Zahrâwy emploie le mot *darakhmyât*, dont la terminaison est, en arabe, celle des pluriels réguliers féminins. 4 *darakhmy* = 13 gr. 242 ou la moitié de l'once du Roûm.

[3] Le même auteur nous dit dans l'alinéa précédent que le contenu de la paume de la main égale 6 derhams, appelés par Ez-Zahrâwy *darakhmy*. C'est donc de *darakhmy* qu'il s'agit.

[4] Cette évaluation est supérieure à la précédente, l'*estâr* des médecins étant égal à 4 metqâls.

Quant à ce que dit El Djawhary dans son *Tâdj* : . . . le *sattoûdj* est égal à 2 *habbah* (et la habbah à $\frac{1}{48}$ de derham)[1]. . . (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

Voir *Tassoûdj*.

سعبار *sa^cbâr.*

Sa^cbâr. Il se compose de 20 oboles[2]. (Ez-Zahrâwy.)

سفة *saffah.*

Une *saffah* des *sofoûf* de l'estomac[3], 2 metqâls. Dieu est plus savant. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

سقط *seqt*, ballot.

Le *seqt* de soie (*ebrîsam*) est égal à 30 *mannâ* (*Kétab el hâwy*, fol. 17 r°) — ou à 1,200 *estâr* (*Ibid.*, fol. 18 r°). — 5,400 metqâls font 1 *seqt*, lequel égale 30 *manna*[4]. (*Ibid.*, fol. 18 r°.)

[1] D'après le même manuscrit, la *habbah* = 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$. Le *sattoûdj* est donc égal à 0 gr. 12874 $\frac{1}{6}$ ou à la moitié du qîrât de 0 gr. 25748 $\frac{1}{3}$.

[2] Bien que le texte porte *oûlos*, il est évident qu'il faut lire *oboûlos*. — Les 20 oboles de 0 gr. 55175 = 11 gr. 035.

[3] D'après les dictionnaires, سَفَّة a, entre autres significations, celle de « poudre médicinale, médecine en poudre ou en grain ». Cette phrase : سفة من سفوف المعدة مثقالين manque de clarté. Les 2 metqâls-darakhmy = 6 gr. 621. Toutes les poudres médicinales ne seraient pas, à pareille dose, sans danger pour le malade. Aussi est-on amené à considérer *saffah* comme désignant un médicament spécial.

[4] Toutes ces valeurs : 30 *mannâ*, 1,200 *estâr* et 5,400 metqâls n'en font qu'une = 23 k. 835,6. Comp. رزمة, dont *seqt* paraît synonyme.

سقلس *siqlos*, sicle.

Siclus qui et quadrans appellatur, quarta pars est unciæ, stateris dimidia, duas drachmas habens. Nam uncia octo drachmas continet. (Saint Épiphane, *De mensuris et ponderibus*, t. II, p. 177.)

Sicel, qui Latino sermone *siclus* corrupte appellatur, Hebrœum nomen est, habens apud eos unciæ pondus. Apud Latinos autem et Græcos quarta pars unciæ est, et stateris medietas, drachmas appendens duas. Unde cum in litteris divinis legitur *siclus*, uncia est; cum vero in gentilium, quarta pars unciæ est. (Saint Isidore, *De ponderibus*.)

Le sicle est égal à 20 oboles et l'obole, à 3 qîrâts [1]. (Djirdjis, Escurial 844.)

Comp. *Siliqoûn*.

سكرج (*sic*) *sakradj* [2].

Le qîrât est égal à 2 *sakradj*; le *sakradj*, à 2 *hab-*

[1] Le qîrât de l'auteur étant de 4 grains d'orge, on aura pour le sicle 20 × 3 × 4 = 240 grains (de 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$) = 0 gr. 55175 × 20 = 11 gr. 035. M. Vazquez Queipo, *loc. cit.*, dit (p. 114) qu'Anania de Chirâz fait le sicle de 240 grains, et (p. 199) qu'il lui attribue 144 grains. Les 144 grains égaleraient, d'après nous, 6 gr. 621 ou 2 darakhmy, c'est-à-dire le *quart* de l'once. D'où il résulte que le sicle avait deux valeurs distinctes, celle de 3 $\frac{1}{3}$ darakhmy et celle de 2 darakhmy. Le savant metrologue espagnol le fait égal à 14 gr. 16 et à 7 gr. 08.

[2] Je suis porté à penser qu'il faut lire *sattoûdj*. En comparant les caractères des deux mots سطوج et سكرج, il est facile de s'apercevoir que le copiste a très bien pu se tromper. Outre que l'auteur du manuscrit de Gênes est le seul à faire mention de ce poids, la valeur qu'il lui donne est précisément celle du *sattoûdj* ou *tassoûdj*.

bah, des *habbah* de l'argent. Le derham contient 24 *sakradj*. (Ms. ar. de l'Université de Gênes.)

سَنْج, صنج *sandj*, poids-étalon, poids.

Les *sandjah* السنج de la Syrie sont approchantes (les unes des autres) : leur derham est égal à 60 *habbah*; la *habbah* est un seul grain d'orge; le *dâneq* contient 10 *habbah*; le dînâr correspond à 24 qîrâts et le qîrât, à 3 ½ grains d'orge[1]. (El Moqaddasy, I, p. 182.)

Les *sandjah* (en usage dans les États des Fâtémîtes) sont (en verre) portant une empreinte identique à celle que nous avons mentionnée pour les ratls[2]. (*Ibid.*, I, p. 240.)

Les *sandjah* du Djébâl sont celles du Khorasân. La sandjah d'Er-Rayy est plus forte de 1 ¼ derham pour chaque 100 (derhams). — La sandjah du Tabarestân est plus pesante. (*Ibid.*, II, p. 398.)

Les *sandjah* du Kermân sont celles du Khorasân. (*Ibid.*, II, p. 470.)

Fîdoûn[3] (Phidon) détermina donc les poids, les

[1] Les 3 ½ grains d'orge ou 1 qîrât de 24 qîrâts au dînâr donnent pour le dînâr 84 grains d'orge; pour le grain d'orge, 0 gr. 05254 $\frac{16}{21}$, et pour le qîrât, 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$.

[2] Mon savant ami M. E.-T. Rogers a, ainsi que Castiglioni, reconnu des poids dans les rondelles en verre que beaucoup d'orientalistes regardaient comme des monnaies. Voir sa publication intitulée *Glass as a material for standard coin weights, Numismatic Society of London*, 1873. — On doit admettre toutefois que quelques-uns de ces verres n'étaient peut-être que des objets de fantaisie.

[3] M. Clermont-Ganneau a parfaitement prouvé, avec sa perspicacité ordinaire, que ce nom doit commencer, non par un ق, mais par

mesures et les étalons (*sandj*) des derhams et des metqâls, dont on use actuellement dans le pays de Roûm, dans l'ʿIrâq et dans la plupart des contrées . . .

Les premiers poids qui furent déterminés et fabriqués sont les étalons (*sandj*) des metqâls. On fit le metqâl de 60 grains (*habbah*), chacun de ces grains pesant 100 grains (*habbah*) de moutarde sauvage de moyenne grosseur. En premier lieu, on détermina l'étalon (*sandjah*) du grain, en prenant 100 grains (de moutarde), du poids desquels on fabriqua un étalon en cuivre qui se trouva égal au poids de ces 100 grains : on eut ainsi la *sandjah* de la *habbah*. Ensuite, avec le poids de cet étalon et celui de ces grains de moutarde, on fit une *sandjah* de 2 *habbah* et une *sandjah* de 2 autres *habbah*. Puis réunissant les trois étalons, c'est-à-dire celui de la *habbah* et (les deux) des deux *habbah*, on fabriqua du poids total la *sandjah* du demi-sixième du metqâl. Le tout servit ensuite à faire la *sandjah* du sixième. Alors, avec ce total, on obtint la *sandjah* du tiers. Après quoi, on tira successivement les *sandjah* de la moitié, du metqâl, des 2 metqâls, des 5, des 10, des 20, des 50, des 100, des 200, des 500 et des 1,000 . . .

Quant aux poids des derhams, ils furent réglés sur le pied de 7 metqâls pour 10 derhams et de

un ن. Je me bornerai à citer ce passage de saint Isidore, qui confirme une fois de plus la correction de mon savant collègue : « Primus Phidon Argivus ponderum rationem in Græcia constituit, et licet alii antiquiores exstiterint, sed iste hac arte experientior fuit. »

60 *habbah* pour chaque derham ; d'où il résulte nécessairement que chacune des *habbah* du derham équivaut à 70 grains de moutarde.

La *sandjah* de la *habbah* exactement obtenue, on fit avec celle-ci et les [70] grains de moutarde la *sandjah* des 2 *habbah;* et ensuite une seconde *sandjah* pour les 2 *habbah*. De l'ensemble, c'est-à-dire des 5 *habbah*, on composa la *sandjah* du demi-sixième (du derham) qui est la *sandjah* du qîrât; puis, la *sandjah* du sixième (du derham), correspondant au dâneq; puis, la *sandjah* du demi-derham, celle du derham, et au-dessus jusqu'aux 1,000 (derhams), dans le même ordre que pour les metqâls. (Eliyâ, *Roy. asiatic Society*, juin 1877.)

Année 481 de l'hég. Baghdâd. Le Turc ayant pris une *sandjah* de la balance en frappa la tête du marchand ambulant. (Ebn el Atîr, édition Tornberg, X, p. 109.)

Année 564 de l'hég. Baghdâd. Le vizir du khalife fit couper la main et le pied du frère cadet d'El-Hosayn ebn Mohammad, directeur (*ʿâmel*) de l'hôpital. Il avait, dit-on, des poids (*sandj*) avec lesquels il percevait (les revenus) et portait (les sommes encaissées) au *Diwân* [1], en se servant des poids exacts [2]. (Ebn el Atîr, XII, p. 230.)

Année 622 de l'hég. Baghdâd. Au nombre des

[1] C'est-à-dire au gouvernement. Cette expression, en usage en Orient, est synonyme de *makhzen* qu'on va voir plus loin et qui est usité surtout dans le Maghreb.

[2] صحيحة. Le texte imprimé porte par erreur مجيبة.

autres modifications apportées dans l'administration par Ed-Dâher bé-amr Allah, fils et successeur d'En-Nâser lé-dîn Allah, fut celle-ci : le gouvernement المخزن [1] avait la *sandjah* de l'or صنجة الذهب, qui était supérieure d'un demi-qîrât [2] à celle de la ville; on s'en servait pour recevoir les sommes dues et on payait avec la *sandjah* de la ville, dont le public faisait usage. Le khalife ordonna au vizir de rétablir la *sandjah* du gouvernement sur le même pied que celle employée par les musulmans, les juifs et les chrétiens. — Il abolit aussi l'excédent de la *sandjah* appartenant au Diwan [3] et qui était d'une *habbah* pour chaque dînâr [4]. (Ebn el Atîr, XII, p. 288.)

Année 624. Au printemps, la viande de mouton devint rare à Mosoul et le prix haussa au point que le ratl de viande, au poids de Baghdâd, se vendit 2 *habbah* (pesées) avec la *sandjah* [5]. (Ebn el Atîr, XII, p. 308.)

On dit سنجة الميزان et صنجة الميزان (la *sandjah* de la balance). L'orthographe avec le *sîn* est plus élégante que celle avec le *sâd*. C'est un mot arabisé (*Qâmoûs*).

[1] Cette expression est encore en usage dans le même sens au Maroc. On la rencontre aussi dans des traités de la République de Gênes avec les sultans de Tunis, publiés par le savant prof. M. Amari. Cf. la note 1, p. 246.

[2] Il prélevait ainsi un bénéfice de $2\frac{1}{2}$ p. o/o, le metqâl pesant 20 qîrâts.

[3] في اطلاق زيادة الصنجة التى للديوان. Je suppose qu'il s'agit ici d'une espèce de droit attribué au gouvernement.

[4] 1 *habbah* représente $\frac{1}{60}$ de dînâr; le bénéfice était donc de ce chef de $1\frac{2}{3}$ p. o/o.

[5] بحبتين بالصنجة.

سَنْجَة الميزان. On appelle ainsi la pierre du *tcheki*[1] que l'on place dans le plateau de la balance pour connaître le poids des objets. On écrit aussi صنجة, mais l'orthographe par un *sîn* est plus élégante. Il faut savoir qu'on l'appelle aussi سنجه en persan; il vient du mot سنجيدن, qui signifie « peser », ou bien il est arabisé de سنكه. Ensuite on l'applique généralement à tout poids tel que *batman*, oque, derham, qu'on place, comme il est dit plus haut, dans le plateau de la balance. (*Oqîânos.*)

La *sandjah* de la balance s'écrit par un *sâd*, comme on le lit dans le *Chafâ;* c'est un mot arabisé de سنكه. Voyez l'*Oqîânos*, p. 414. (*Tâdj el ʿAroûs*[2].)

L'hôtel du contrôle. — Il y avait pour le contrôle un établissement connu sous le nom d'*hôtel du contrôle* دار العيار, dans lequel on contrôlait toutes les balances et tous les poids جميع الصنج. Le *Diwân* du sultan fournissait à cet hôtel tout ce qui lui était nécessaire en fait de matériaux divers tels que cuivre, fer, bois, verre et autres instruments, et acquittait les salaires des ouvriers, des surveillants مشارفين, etc. — Le *mohtaseb* se rendait à cet hôtel ou se faisait représenter par son *nâïb* (substitut) pour que ce qui s'y fabriquait fût contrôlé en sa présence. Si c'était exact, il y donnait cours; dans le cas contraire, il le

[1] چكى. 1. Poids de 225 livres, qui sert particulièrement à peser le bois. 2. Poids de 100 drachmes pour peser des objets précieux ou de l'or. *Bianchi.* — Ici ce terme est pris dans l'acception générale de poids.

[2] Pour ces dictionnaires, je crois devoir me départir de l'ordre chronologique, parce qu'ils se commentent l'un l'autre.

faisait refaire jusqu'à ce que ce fût juste. Il y avait dans l'établissement des étalons امثلة au moyen desquels on s'assurait de la justesse des objets contrôlés. C'est là seulement que se vendaient les poids الصنج, les balances et les mesures de capacité الاكيال. Tous les marchands se présentaient à l'hôtel du contrôle, sur l'invitation du *mohtaseb*, munis de leurs balances, poids et mesures de capacité, qui étaient contrôlés en un instant. S'il s'en trouvait de défectueux, on les détruisait et on les confisquait au profit de l'établissement : le propriétaire était obligé d'en prendre d'autres ajustés محرّر dans cet hôtel et d'en payer le prix. Dans la suite, on se relâcha de tant de rigueur : le propriétaire d'une balance ou de poids défectueux ne fut plus tenu que de les faire rajuster et d'acquitter seulement le coût de la réparation. Cet hôtel se maintint pendant tout le règne des Fâtémites. Lorsque Salâh ed-dîn (Saladin) monta sur le trône, il le conserva et en fit un *waqf* dont le revenu était affecté avec d'autres à l'entretien des remparts du Caire. Cet hôtel existe encore. (Maqrîzy. *Description de l'Égypte*, I, p. 464.)

L'hôtel du contrôle. — Dans cet hôtel, on veille sur les balances, les poids (*sandjât*) et les mesures de capacité dont le public fait usage. Le *Diwân* est dans l'habitude de faire la dépense des matières nécessaires telles que le cuivre, le fer, le bois et le verre. Le *mohtaseb* ou son substitut est présent et contrôle, d'après leurs similaires conservés de toute antiquité, les objets qui se fabriquent. En cas de conformité

il en autorise la vente; quiconque se présente et désire en acheter peut en faire l'achat. Le bénéfice fait sur le prix de vente est affecté aux revenus de l'hôtel. Il était autrefois d'usage que, quand le poids d'un marchand était soumis au contrôle et trouvé défectueux, on le détruisait, et le marchand était obligé d'en acheter un autre à l'administration. Il y avait là une espèce d'injustice. Maintenant celui qui possède un poids défectueux l'apporte à l'hôtel, où il est contrôlé et où il reçoit l'augmentation qui lui est nécessaire. Le poinçonnage ختمها en est renouvelé sans que le propriétaire ait à payer aucune taxe en dehors de la main-d'œuvre. (Ebn Mamâty, *Qawanîn ed-dawawîn*[1].)

Le safran se pèse d'abord à la *sandjah*, puis à l'*estâr*, puis au *mann*. La charge (*haml*) se compose de 300 *mann;* le mann, de 2 ratls; le ratl, de 130 derhams, lesquels font 20 *estâr*, et l'*estâr*, de 6 $\frac{1}{2}$ derhams. (*Moultaqa*, p. 141.)

Les *sandjah* de balance faites en fer. (*Moultaqa*, p. 845.)

Il en est de même des blessures faites avec des *sandjah* de balance. (*Moultaqa*, p. 850.)

La *roummânah*, qu'on appelle aussi *sandjah*, *chalandânah* et *ʿaqrab*, consiste en une petite boîte (*heuqq*) en cuivre remplie de fer fondu, au sommet de laquelle est une boule (*zardah*) à laquelle on attache un morceau de fer en forme de crochet et ap-

[1] Cet extrait m'a été communiqué en arabe par mon ami M. E. T. Rogers.

pelé *chafrah*. (El Djabarty, *Traité sur les balances*, traduction inédite.)

Voici comment on procède à la composition du metqâl : On prend 100 grains de moutarde qu'on met en équilibre avec un morceau de cuivre; ce sera la *sandjah* de la habbah, etc.[1]. (El Djabarty, *Roy. asiatic. Society*, p. 5-6.)

On prend 50 grains de moutarde sauvage, avec lesquels on détermine une *sandjah* destinée à exprimer le cinquième d'un grain de caroube; avec l'ensemble, on compose une *sandjah* pour les deux cinquièmes et, avec le tout, une *sandjah* pour les quatre cinquièmes. A l'aide de la première *sandjah* et de la troisième, on forme une *sandjah* pour la *habbah*, qu'on appelle *qirât*. L'ensemble des 4 *sandjah* est égal à 2 qîrâts et $\frac{2}{5}$; ce qui représente un septième de derham et (aussi) un dixième de metqâl[2]. On compose ensuite le derham et le metqâl suivant ce rapport, comme il a été dit précédemment. (Ed-Dahaby.)

سيلقون *sîliqoûn.*

Sicilicus unciæ dimidium (*alias* unciam et semissem). (Appendice aux Œuvres de Galien, *De mensuris et ponderibus veterinariorum*, IV, p. 276.)

[1] El Djabarty nous donnant presque la répétition de ce que nous trouvons dans Eliyâ, je crois inutile de reproduire ici le fragment relatif à la formation des *sandjah*.

[2] Soit 16 $\frac{4}{5}$ qirâts pour le derham et 24 pour le metqâl.

Siliqoûn. C'est une demi-once et, dit-on, 20 oboles, ce qui fait 3 metqâls et un tiers[1]. (Ez-Zahrâwy.)

Comp. avec *Siqlos*.

شامونة *châmoûnah.*

Voir *Sâmoûnâ*.

شعيرة *chaïrah,* grain d'orge.

Comp. sous *Habbah* ci-devant et 1re partie, p. 107.

Ils (les Qoraychites) avaient en outre le poids du grain d'orge, lequel était la 60e partie du poids du derham[2]. (Balâdory, p. 467.) Voir 1re partie, p. 9.

Le grain d'orge quadruplé forme le qîrât, qui est une *kharroûhah* au (poids) de Syrie[3]. (Djirdjis, Escurial 844.)

Le poids de chaque 10 derhams était de 6 metqâls[4]. Le metqâl pesait 22 qîrâts moins une *hab-*

[1] 20 oboles de 0,55175 ou 11 gr. 035 égalent en effet 3 gr. 3105 $\times$ 3 $\frac{1}{3}$; mais une demi-once du Roûm = 13 gr. 242.

[2] $\frac{3,0898}{60}$ = 0 gr. $\dot{0}$5149 $\frac{2}{3}$; $\frac{3,3105}{60}$ = 0,055175. M. de Goeje fait erreur en disant que ce grain d'orge est le $\frac{1}{3}$ d'un qîrât, le texte porte $\frac{1}{60}$ *du derham*. Si donc l'on donne 14 qîrâts au derham (et non 20, ce qui est inadmissible), 1 qîrât = 4 $\frac{2}{7}$ grains d'orge; si l'on en donne 15, alors le grain d'orge est le $\frac{1}{4}$ du qîrât.

[3] Le qîrât ou kharroûbah de Syrie étant égal à 0,1839 $\frac{1}{6}$, on a pour le grain d'orge de l'auteur 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$; cette valeur me paraît être celle donnée au grain d'orge par Anania de Chîrâz. 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$ $\times$ 72 = 3 gr. 3105 ou la darakhmy. $\frac{3,0898}{72}$ = 0,04291 $\frac{7}{18}$.

[4] L'illustre traducteur de Maqrîzy croit à une erreur de copiste dans ce passage, et est d'avis qu'il faut lire « sept ». M. Vazquez

bah[1]; il équivalait aussi au poids de 72 grains d'orge tels qu'ils ont été définis ci-dessus[2]. (Maqrîzy, ms. ar. n° 1938, fol. 21 r° et 36 r°; S. de Sacy, *Traité des monnaies*, p. 9.) Voir aussi sous *Dâneq*.

Abou Mohammad ebn ʿAtiyah[3] a dit : La *habbah* dont a été composé le derham est le grain (*habbah*) d'orge d'une grosseur moyenne, dans son état naturel d'aspérité, auquel on n'a point ôté sa pellicule, mais dont on a coupé, aux deux extrémités, la partie qui se prolonge et qui dépasse le corps du grain.

La seconde opinion est celle qui est ainsi exprimée par Abou Mohammad ʿAly ebn Ahmad ebn Saʿîd

Queipo soutient, au contraire (II, p. 128), qu'on doit maintenir le nombre «six», et qu'en divisant par 10 le produit du metqâl de la Mekke (qu'il fait égal à 4,72) par 6, on obtient le derham *monétaire* d'ʿOmar et de Moʿâwiah, ou 2 gr. 833. $\frac{4,729285\frac{5}{7}\times 6}{10} =$ 2 gr. 8375714 $\frac{2}{7}$. Si l'on se reporte aux notes 1, p. 424 (59 du tirage à part) et 4, p. 259, ci-après, on sera conduit à préférer, l'opinion du savant métrologue espagnol.

[1] On sait que Balâdory (p. 466, édition de Goeje) fixe le poids de ce metqâl à 21 $\frac{3}{7}$ qîrâts. (Voir 1re partie, p. 8, note 1.) La tradition rapportée par l'auteur du *Livre des conquêtes* paraît égaler ces 21 $\frac{3}{7}$ qîrâts aux 20 qîrâts contenus dans le metqâl qui est en corrélation avec le derham de 14 qîrâts. Ce metqâl pesant 4 gr. 414, son qîrât = 0 gr. 2207; l'autre qîrât serait égal à 0 gr. 2059 $\frac{13}{15}$. Mais je crois plutôt que les 15 qîrâts représentent la darakhmy et pèsent chacun, par conséquent, 0 gr. 2207, comme les autres. $\frac{4729285\frac{5}{7}}{21\frac{3}{7}} = 0,2207$.

[2] Il s'agit des grains d'orge de moyenne grosseur, dont on n'a pas enlevé la pellicule — $\frac{4,729285\frac{5}{7}}{72} = 0,0656845\ \frac{5}{21}$; $\frac{4,414}{72} = 0,0613\ \frac{1}{18}$.

[3] Voir note 5, p. 387 (22 du tirage à part).

ebn Hazm[1] : « Nous nous sommes, a-t-il dit, enquis avec grand soin auprès de toutes les personnes du discernement desquelles j'étais certain, et elles ont été unanimes à m'affirmer que le dînàr d'or à la Mekke est du poids de 82 $\frac{3}{10}$ *habbah*, en prenant pour mesure de la *habbah* des grains d'orge pris au hasard (*motlaq*), et que 10 derhams sont égaux à 7 metqâls, en sorte que le poids du derham de la Mekke est de 57 *habbah* et $\frac{6}{10}$ plus $\frac{1}{10}$ de dixième[2]. . . »

L'Ostàd Abou'l ʿAbbàs Ahmad [ebn] ʿOtmàn ebn Ilboghà dit dans sa dissertation intitulée *Valeurs* (*maqâdîr*) *des mesures légales :* « Ce que l'auteur du livre intitulé *El Djawâher* rapporte sur l'autorité d'ʿAbd Allah ebn Ahmad, que le poids du dînâr d'or à la Mekke est de 82 $\frac{3}{10}$ *habbah*, la *habbah* étant d'un grain d'orge pris au hasard (*motlaq*), ce qui fait pour le poids du derham, sur le pied du grain pris au hasard, 57 *habbah* et une fraction, attendu que le derham est les $\frac{7}{10}$ du dînâr, est également une chose bien connue. Or il n'y a pas de divergence entre les deux opinions. En effet, suivant la première opinion, le poids est calculé sur le pied d'un grain d'orge de moyenne grosseur, et, suivant la seconde, sur le pied du grain pris au hasard, et il s'en faut bien peu qu'il n'y ait, entre le grain pris au hasard et le grain

[1] Il naquit à Cordoue, d'une famille illustre, en 384, et mourut en 458 de l'hégire. (Voir *Bibl. ar. hisp.*, t. II, p. 110.)

[2] 10 : 7 :: 82, 3 : 57, 61. D'après la proportion 82,3 : 72 :: 0,061305 $\frac{5}{9}$: x ou 57,61 : 50 :: 0,61305 $\frac{5}{9}$: x, on a pour le grain pris au hasard o gr. o53633 $\frac{41}{823}$; il diffère donc notablement de celui de moyenne grosseur.

de moyenne grosseur, cette différence. Cela concilie les deux opinions. Dieu est seul parfaitement savant. » (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 16-19; S. de Sacy, traduction, p. 30-33.)

صدفة *ṣadfah* ou (peut-être) صرفة *sarfah* [1].

La petite *sadfah* (pèse) 7 *châmoûnah;* la grande. 14 *châmoûnah* [2]. (Yohanna ebn Sérâfîoùn, *Canon* d'Avicenne.)

Sarfah. La grande équivaut à 14 *sâmoûnâ*, — une copie porte *sanamâ*. La petite est égale à 6 *châmy*, — une copie porte metqâls [3].

Grande *sadfah* contient 14 *châmoûnâ* [4]; petite, 7 *châmoûnâ* (*chawâmin*) [5]. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

La grande *sadfah* est pareille à la djawzah. La petite *sadfah* pèse 3 metqâls [6], suivant ce qu'a mentionné

[1] Les orientalistes savent combien, dans l'écriture, un د ressemble à un ر. Si, dans Ebn el Baytar et le ms. de la Bodléienne, on lit *safrah*, d'autres auteurs, comme on va le voir, et le *Canon* d'Avicenne imprimé à Rome écrivent *sadfah*. Les dictionnaires arabes ne font aucune mention de ce poids, pas plus que de bien d'autres.

[2] D'après le poids que nous avons attribué à la *châmoûnah* ou *sâmoûna* (note 5, p. 240), la petite *sadfah* pèsera 11 gr. 58675 et la grande 23 gr. 1735, comme la *djawzah* de notre auteur.

[3] Il y a probablement une erreur. Les 6 metqâls-darakhmy = 19 gr. 863, poids presque égal à celui de la grande *sarfah*. Il faut peut-être lire « trois » avec Ebn Samadjoûn.

[4] Le manuscrit 2007 porte *sâmoûnâ*.

[5] On lit *six* dans le ms. 2007. — Le pluriel شوامين rappelle le mot شامى qu'on trouve dans Ez-Zahrâwy et qui aura été estropié par le copiste.

[6] Pour cet auteur, la *djawzah* pèse 6 metqâls.

Ebn Samadjoûn[1] dans son *Keunnâch*. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

صنج *sandj*. Voir سنج.

ضرس *daras.*

Daras. Il (équivaut à) 2 metqâls[2]. (Ez-Zahrâwy.)

Daras, 2 metqâls. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

طاطرطيموريون *tâtartîmoûryoûn*[3].

Tâtartîmoûryoûn. C'est le poids d'un metqâl, exactement comme la darakhmy. (Ez-Zahrâwy.)

طاليقون *tâlîqoûn.*

Tâliqoûn. C'est la même chose que le qentâr : 100 ratls et, dit-on, 115 ratls[4]. (Ez-Zahrâwy.)

طَسُّوج *tassoûdj.*

Voir 1re partie, p. 105, et ci-devant sous *Sattoudj*.

Tassoûdj. C'est le poids de 2 habbah et demie[5]. (Ez-Zahrâwy.)

[1] Sur le médecin espagnol Ebn Samadjoûn, qui serait mort en l'année 392 de l'hégire (1001 de J.-C.), cf. Dr Leclerc, I, p. 436.

[2] 2 metqâls-darakhmy = 6 gr. 621.

[3] En grec τεταρτημόριον « le quart, *et principalement* le quart d'une obole ». *Alexandre*. Ez-Zahrâwy lui donne une valeur bien différente.

[4] Le manuscrit de la Bodléienne porte 125.

[5] En effet, en considérant le derham comme composé de 60 *habbah* et de 24 *tassoûdj*, on a pour le *tassoûdj* $2\frac{1}{2}$ habbah. Ce *tassoûdj* est donc égal à $\frac{3,0898}{24} = 0,05149\frac{2}{3} \times 2\frac{1}{2} = 0$ gr. $12874\frac{1}{6}$. Le *tassoûdj* de la darakhmy serait de $0,1379\frac{3}{8}$, sa habbah étant égale à 0 gr. 055175.

Le *tassoûdj* est égal à 2 habbah et demie. (Djirdjis, Escurial 844.)

Le metqâl est égal à 24 *tassoûdj*[1]; son dâneq, à 4 *tassoûdj*: son *tassoûdj* est de 2 *habbah* et demie[2]. Le derham exclusivement adopté à notre époque se compose de 24 *tassoûdj*. — Le *tassoûdj* représente $\frac{1}{2}$ qîrât, ce qui correspond à 4 grains d'orge[3]. — Le *tassoûdj* égale 2 *habbah*; la *habbah*, 2 grains d'orge. (2e section. *Sur les poids affectés au pesage de l'or et de l'argent.*) — Le *tassoûdj* pèse 2 *habbah*[4]. (3e section. *Sur les poids des médecins, adoptés à l'unanimité par les ouvrages grecs. Madjmoû'ah fi'l hésâb.*)

Le *tassoûdj* égale 2 *habbah*. La *habbah* est un sixième de dixième du derham. Il faut observer que ce que nous avons dit ci-dessus d'après Eliyâ, à savoir que le qîrât est égal à un demi-sixième de derham, donne nécessairement pour le *tassoûdj* une habbah et demie[5] et non 2 *habbah*. (El Djabarty.)

Sur des quantités conventionnelles. De ce nombre sont : . . . . le *tassoûdj*, que les Hanafîtes font d'un

[1] On voit par là que le *tassoûdj* du metqâl ne peut être que supérieur au *tassoûdj* du derham. Il égale $\frac{4,414}{24}$, soit 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$.

[2] La *habbah* du metqâl sera ainsi 0,0735 $\frac{2}{3}$.

[3] Le metqâl de l'auteur comptant 20 qirâts, ceux-ci égaleraient de la sorte 160 grains d'orge.

[4] Dans ce passage, il est question de la darakhmy.

[5] Je crois qu'il faut lire 2 $\frac{1}{2}$ habbah, car les 24 *tassoûdj* de 2 $\frac{1}{2}$ *habbah* donnent pour le derham 60 habbah. Le *tassoûdj* est égal à 2 *habbah*, lorsque l'on donne 48 *habbah* au derham. Naturellement ces *habbah* sont différentes.

demi-qîrât, soit 150 grains de moutarde[1]. (Ed-Dahaby.)

عرماما *'armâmâ.*

'Armâmâ, $\frac{1}{4}$ derham. (El 'Antary, Escurial 844.)

عرمى *'arama* (ou *'aramy?*).

'Arama, 2 $\frac{1}{2}$ derhams. (El 'Antary, Escurial 844.)

غرامى *gharâma*, en grec *γράμμα*, gramme.

Gramma id est scrupulum seu scriptulum græce *γράμμα*. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, p. 275.) — Scrupulus habet obolos 2. (*Ibid.*, *De ponderibus.*) — Scrupulus habet obolum 1, æreos 4. (*Ibid.*, *De ponderibus et mensuris.*) — Scrupulus habet obolos 2, lupinos 3, siliquas 6, æreos 16. (*Ibid.*, Ex libris Cleopatræ de mundiciis, *De ponderibus et mensuris.*) — Scrupulus habet obolos 2. (*Ibid.*, *Aliter de eisdem.*) — Scrupulus facit obolum. (*Ibid.*, *De mens. et pond. veterin.*) — Scrupulus pendit obolos 2, id est æreos 6. (*Ibid.*, Dioscoridæ, *De ponderibus.*)

Scripulus sex siliquarum pondere constat. Hic apud Græcos *gramma* vocatur. (Saint Isidore.)

Gharamâ, entre un quart de derham jusqu'à 2 dâneqs et au-dessous. (Yohanna ebn Sérâfîoùn, *Canon* d'Avicenne.)

Gharâma. On dit aussi *gharamâ*. Elle est (égale à) 6 qîrâts, comme la *bâqélâh;* ce qui fait le tiers d'un

[1] 150 × 0 gr. 0007356 $\frac{2}{3}$ = 0 gr. 11035 ou la moitié de 0 gr. 2207 qui représentent le qîrât des Hanafîtes.

metqâl[1]. On dit aussi qu'elle équivaut à 3 qîrâts[2] et que, dans la gharâma, il y a un *qalqis*[3]. Suivant quelques-uns encore, la *gharâma* est le tiers d'un derham *kayl* et le sixième du tiers[4]; suivant d'autres, c'est le quart du derham *kayl*[5] et 2 dâneqs[6]. *Gharma* غرمى, sous cette forme, a dit quelqu'un, représente un demi-derham[7]. (Ez-Zahrâwy.)

Gharâma[8], 6 qîrâts[9]. (El ʿAntary, Escurial 844.)

Gharamâ, $\frac{1}{4}$ de derham et 2 danêqs. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

[1] $\frac{1}{3}$ de metqâl-*darakhmy* = 1 gr. 1035 = 2 oboles de 0 gr. 55175.

[2] Nous venons de voir dans l'Appendice aux Œuvres de Galien que parfois le scrupule ou gramme est égal à 1 obole. Les médecins arabes ont reproduit cette double valeur du gramme.

[3] On trouvera plus loin que le *qalqis* est égal aussi à 3 qîrâts.

[4] Ou, en d'autres termes, les $\frac{7}{18}$ du derham *kayl*. Nous ignorons ce qu'Ez-Zahrâwy entend ici par derham *kayl*. En représentant cette inconnue par x et donnant au gramme le poids de 1 gr. 1035, on aurait $\frac{x \times 7}{18} = 1{,}1035$; d'où $x = \frac{1{,}1035 \times 18}{7} = 2$ gr. 8375 $\frac{5}{7}$; ce qui est le poids de plusieurs derhams des Omayyades d'Espagne aussi bien que des Omayyades et des ʿAbbâsides de l'Orient. — Voir aussi notes 1, p. 424 (59 du tirage à part), et 4, p. 252.

[5] Ici le derham *kayl* d'Ez-Zahrâwy, ou plutôt de l'auteur qu'il a en vue, devient, si l'on conserve la valeur de 1 gr. 1035 au gramme, 4 gr. 414, c'est-à-dire le metqâl de Baghdâd.

[6] Les deux dâneqs représentent, comme on le sait, le $\frac{1}{3}$ d'un derham, d'une darakhmy ou d'un metqâl.

[7] C'est-à-dire $\frac{1}{2}$ derham dokhl de 2 gr. 207.

[8] Bien que le copiste ait omis le point du ع, je n'hésite pas à lire ce mot avec un *ghayn*.

[9] Les 6 qîrâts de 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ = 1 gr. 1035.

فلس *fals.*

Le grain de moutarde (*khardalah*) est égal à 12 *fals;* le *fals*, à 6 *fatîlah.* (*Madjmoû*ᶜ*ah fi'l hésâb.*)

Le grain de moutarde est égal à 12 fals; le fals, à 6 fatîlah. *El Bardjandy.* (*Dictionary of technical terms*, p. 176.)

فيجوا [1] *fîdjoû.*

Fîdjoû. Ce (poids) égale 2 metqâls et demi, soit 32 *djalqoûs* [2]; le *djalqoûs* [3] est le demi-sixième d'un metqâl [4]. (Ez-Zahrâwy.)

فيجى [5] *fîdjy.*

Fîdjy. Il contient 10 *darakhmy* (*darakhmyât*), c'est-à-dire 10 metqâls [6]. (Ez-Zahrâwy.)

Fandj. Il est égal à 10 *darakhmy* (*darakmyât*), c'est-à-dire à 10 metqâls. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

قبضة *qabdah.*

Qabdah, 3 derhams. (Feuille de garde du n° 1014.)

[1] Le manuscrit d'Oxford porte فيكوا.

[2] On lit حلقوسا dans le manuscrit d'Oxford.

[3] Ici le manuscrit de la Bodléienne écrit الجلقوس.

[4] Puisque le *djalqoûs* est le $\frac{1}{12}$ du metqâl, 2 $\frac{1}{2}$ metqâls sont égaux à 30 *djalqoûs* et non à 32, comme le dit Ez-Zahrâwy. 3,3105 × 2 $\frac{1}{2}$ = 0 gr. 275875 × 30 = 8 gr. 27625. Cf. sur la valeur que je donne ici au chalque les notes 2, p. 405 (40 du tirage à part), et 1, p. 406 (41 du tirage à part).

[5] Dans les mss. de Berlin du *Menhâdj ed-deukkân*, on lit فنج et فيج.

[6] 10 *darakhmy* = 33 gr. 105 ou l'once du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams. Peut-être le *fîdjy* est-il une mesure qui égalerait 1 $\frac{1}{2}$ petit *mystron* de vin.

قجلنارس *qadjalnâros.*

Qadjalnâros. C'est une darakhmy et demie, c'est-à-dire un metqâl et demi[1]. (Ez-Zahrâwy.)

قلقس *qalqos.*

Qalqos. Il équivaut à 3 qîrâts, ce qui fait 8 *djalqoûs*[2]; il équivaut aussi au sixième d'un metqâl, exactement comme l'obole[3]. (Ez-Zahrâwy.)

قنطار *qentâr,* quintal.

Parmi ceux qui ont reçu les écritures, il en est à qui tu peux confier un qentâr (d'or) et qui te le rendront intact. (*Qor'ân*, III, v. 68.) Tel fut ʿAbd Allah ebn Salâm : un Qoraychite lui ayant confié 1,200 onces[4] d'or, il les lui rendit. (El Baydâwy, édition Fleischer, t. I, p. 161.)

القناطر المقنطرة من الذهب والفضة (*Qor'ân*, III, v. 12.) On entend par *qentâr* une somme considérable ou, suivant d'autres, 10,000 dînârs, ou encore une pleine peau de bœuf. (El Baydâwy, I, p. 147.)

El Wâqédy a dit : « Cette paix (avec le patrice de l'Ifriqiyah) fut conclue moyennant 2,520,000 dî-

[1] Soit 4 gr. 96575.

[2] $\frac{0,1839\frac{1}{6}\times 3}{8}$ = o gr. 06896 $\frac{7}{8}$. C'est précisément l'une des deux valeurs que nous avons trouvée pour le *chalque.*

[3] On a vu que l'obole était égale à o gr. 55175 ou le $\frac{1}{6}$ de la darakhmy.

[4] Le ratl étant de 12 onces, les 1,200 onces égalent 100 ratls ou un qentâr.

nârs (300 qentârs d'or); » ce qui indique que le qentâr se composait de 8,400 dînârs[1]. (Qodâmah *apud* Balâdory, édition de Goeje, p. 227, note *d.*)

Qentâr. Il contient 100 ratls comme (le) *tâlîoûn*[2]. Le qentâr d'ʿAlâyah[3] se compose de 70 *mann* (mines), ce qui fait 140 ratls[4]. Le *métely*[5] comprend 212 ratls[6]. (Ez-Zahrâwy.)

Tâhart. Le qentâr de l'huile et d'autres (produits) est chez eux de 2 qentârs moins $\frac{1}{3}$, à l'exception des (marchandises importées) telles que le poivre (*fol-*

[1] Ebn Khaldoûn (voir plus loin) parle aussi des 300 qentârs d'or, lesquels, à raison de 8,400 dînârs par qentâr, comme le dit Qodâmah, font bien 2,520,000 dînârs. Le ratl de ce qentâr sera donc de 84 dînârs ou metqâls = 120 derhams (*darakhmy*); ce qui est le ratl *arabe* d'El ʿAntary, égal au ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams = 397 gr. 26. Les 300 qentârs représenteraient 11,917 k. 800 et en francs (à raison de 3 fr. 44 cent. le gramme) 40,997,232 francs.

[2] Sous la lettre *Tâ*, Ez-Zahrâwy a écrit ce mot *tâliqoûn*; mais quelle qu'en soit l'orthographe, plus ou moins estropiée par les copistes, je crois y reconnaître la transcription du grec *τάλαντον*.

[3] Quoique le ms. de Madrid porte العـلاى et celui d'Oxford العبلاى, de même qu'El-Djabarty écrit الغيلاى (voir ci-devant note 3, p. 236), il faut évidemment lire العلائى. Le *Guide du Kâteb* nous a donné la bonne leçon pour le ratl d'ʿAlâyah.

[4] Si nous multiplions 140 par 128 $\frac{4}{7}$ derhams, qui représentent le ratl de Baghdâd, nous aurons pour ce qentâr 18,000 derhams et pour le ratl 180, ce qui est précisément le ratl d'ʿAlâyah. (Voir la note 3, p. 236, et la précédente.)

[5] الطلى de Mételin? Peut-être faut-il lire *mesry*.

[6] 212 ratls de 128 $\frac{4}{7}$ derhams = 27,257 $\frac{1}{7}$ derhams ou 100 ratls de 272 $\frac{4}{7}$ derhams. Nous n'avons jamais rencontré ce ratl. Mais si nous substituons 112 à 212 (erreur probable du copiste), nous obtiendrons alors $\frac{112 \times 128 \frac{4}{7}}{100}$ = 144 derhams ou le ratl mesry.

fol), etc. Le qentâr de ces dernières correspond en effet à un qentâr juste (*ʿadl*). (El Bekry, édition arabe de Slane, p. 69; Quatremère, *Notices et extraits des mss.*, mss. ar. n° 580, t. XII, p. 525.)

Malîlah. Leur ratl est, comme celui de Nakoûr, de 22 onces; l'once, de 15 derhams, et leur qentâr, pour toutes choses, basé sur ce ratl [1]. (El Bekry, *ibid.*, p. 89.)

Nakour. Leur qentâr est de 100 ratls. (El Bekry, *ibid.*, p. 91.)

Asîlah. La *qolaylah* équivaut à 112 onces. Dans le qentâr, il y a 20 *qolaylah*. (El Bekry, *ibid.*, p. 113.)

L'alun est acheté (par le gouvernement égyptien) au poids *layty* et revendu au *djarouy*. Le plus qu'on en vende est 5,000 qentârs. En l'année 588 (1192 de J.-C.), alors que le Dîvân était placé sous mon inspection, il s'en vendit 13,000 qentârs [2]. (*Guide du Kâteb*, fol. 175 r°.)

Le qentâr *mesry* se compose de 25 ratls [3]. (El ʿAntary, Escurial 844.)

Le sultan confisqua les biens du khan de Dehly qui se montaient à 437 millions de metqâls d'or...

[1] Le ratl étant de 22 × 15 = 330 derhams, son qentâr sera de 3,300 derhams = 101 k. 963,4.

[2] Le qentâr djarouy pesant 31,200 derhams, nous avons pour les 13,000 qentârs 405,600,000 derhams = 1,253,222 k. 880. — Ce passage nous indique à quelle époque vivait l'auteur et de quelles fonctions il était investi. Il était ناظرالديوان, c'est-à-dire ministre des finances.

[3] Je soupçonne ici une omission de copiste; peut-être faut-il lire 125, attendu qu'il ne peut s'agir que de drogueries, l'auteur nous parlant des poids en usage en médecine.

Cette somme, si on l'estime en qentârs d'Égypte, équivaudrait à 43,700 qentârs d'or [1]. (Quatremère, *Notices et extraits des mss.*, XIII, p. 192, ms. ar. n° 583 : Ebn Fadl Allah.)

Année 755 de l'hég. Abou ʿÉnân racheta la ville de Tripoli, dans l'Ifriqiyah, moyennant 50,000 dînârs en espèces sonnantes من الذهب العين, soit 5 qentârs d'or [2]. (Ebn Batoûtah, IV, p. 350-351.)

Année 27 de l'hég. (647-648). [ʿAbd Allah ebn Saʿd] ebn Abî Sarh consentit à évacuer le pays (l'Ifriqiyah) moyennant un don de 300 kintars d'or [3]. (Ebn Khaldoûn, *Hist. des Berbères*, traduction de Slane, I, p. 210, n.)

Les historiens d'Espagne les plus dignes de foi rapportent qu'à la mort d'En-Nâser ʿAbd er-Rahman, le huitième souverain de la dynastie omayyade [4], celui qui prit le titre de khalife, on trouva dans les chambres où il renfermait ses trésors 5 millions de dînârs, et que cet amas d'or pesait 500 quintaux [5]. (Prolégomènes d'Ebn Khaldoûn, traduction de Slane, t. I, p. 366.)

[1] D'où l'on a 10,000 metqâls pour le qentâr mesry et 100 metqâls pour le ratl, qui pèse 144 derhams. Le rapport :: 10 : 7 donne 100,8 comme nombre correspondant des metqâls; mais il est probable que l'auteur n'a pas tenu compte de la différence.

[2] On a également ici 10,000 dînârs pour le qentâr.

[3] Voir note 1, p. 262. — Carthage reconnaissait l'autorité de l'empereur de Constantinople.

[4] Il mourut en l'année 350 (961 de J.-C.).

[5] Nous avons encore ici 10,000 dînârs pour le qentâr. Ebn Khaldoûn avait probablement en vue le qentâr mesry, qui se rapproche le plus de 44 k. 140.

Qentâr. . . . et — le qentâr est un patron légal de poids (*meʿyâr*); il a été dit que — *c'est le poids de 40 onces d'or ou 1,200 dinârs* — ainsi lit-on dans les copies; dans le *Lésân* on lit : et 100 dînârs, et, a-t-il été dit, 120 ratls — *ou 1,200 onces* — d'après Abou ʿObayd — *ou 70,000 dinârs.* — Dans la langue des Berbers, il est égal à 1,000 metqals d'or ou d'argent; — *et* — a-t-il été dit — *80,000 derhams* — c'est Ebn ʿAbbâs qui l'a dit. Il a été dit aussi que c'était une grande somme inconnue de numéraire, — *ou 100 ratls d'or ou d'argent* — telle est l'opinion émise par Es-Seuddy — *ou 1,000 dinârs ou plein la peau d'un taureau d'or ou d'argent* — en syriaque; cette citation a été faite par Es-Seuddy. Abou Horayrah a rapporté d'après le Prophète, que Dieu le bénisse et le salue : « Le qentâr, a-t-il dit, est 12,000 onces; l'once vaut mieux que ce qui est entre le ciel et la terre. » Il a été relaté d'après Ebn ʿAbbâs : « Le qentâr est 100 metqâls; le metqâl, 20 qîrats. » Taʿlab a dit : « Les gens ne sont pas d'accord sur ce qu'est le qentâr : les uns disent 100 onces d'or et, a-t-il été dit, d'argent; suivant d'autres, c'est 1,000 onces d'or et, a dit quelqu'un, d'argent. On dit aussi (qu'il équivaut à) 4,000 dînârs et, dit-on, derhams. » L'évaluation la plus en crédit chez la plupart des Arabes, a-t-il ajouté, est celle qui attribue au qentâr 4,000 dînârs. (*Qâmoûs; Tâdj el ʿaroûs*[1].)

Le qentâr est, suivant les uns, de 80,000[2] (der-

[1] Les mots soulignés appartiennent au Qâmoûs.

[2] S. de Sacy dit que dans le ms. de Leyde on lit *tamanoun alfan*,

hams); suivant d'autres, c'est une peau de bœuf pleine d'or. D'autres l'évaluent à 40 onces d'or, et quelques-uns à 1,100 dînârs. Ebn Sayyédah[1] a dit dans le livre intitulé *El Mohkam*[2], sur l'autorité d'Es-Seuddy, que le qentâr est de 100 ratls d'or ou d'argent. Ebn ʿAtiyah a dit dans son *Tafsîr* (commentaire du Qor'ân) que c'est une grande somme de numéraire. On rapporte sur l'autorité d'Obayy ebn Kaʿb que le Prophète a dit : « Le qentâr est de 1,200 onces. » (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 30; S. de Sacy, traduction, p. 45-46.)

Le *Diwân* d'Égypte achète l'alun des Arabes au qentâr layty, à raison de 30 derhams, et il le revend aux marchands du Roûm au prix de 4 à 6 dînârs le qentâr *djarouy*[3]. — Le natron se vend à Mesr au qentâr *mesry;* dans la province de Charqiyeh et dans

mais que c'est sûrement une faute, et il tient pour certain qu'il faut lire *tamanoûn wa alf*, 1080. Le *Qâmoûs*, comme on l'a vu dans l'extrait qui précède, détruit l'hypothèse de notre illustre orientaliste. En outre, un qentâr de 1,080 derhams donnerait pour le ratl 10,8 derhams; ce qui est impossible. On sait que le ratl de Jérusalem, Naplouse, etc., est de 800 derhams; 100 de ces ratls ou le qentâr font bien 80,000 (derhams). On peut donc supposer qu'Ebn ʿAbbâs (c'est-à-dire probablement Fadl ebn el ʿAbbâs, qui mourut de la peste à ʿAmawâs en l'année 18 de l'hégire) avait en vue en donnant ce chiffre le qentâr de Jérusalem.

[1] Abou'l Hasan ʿAly ebn Ismaʿîl, connu sous le nom d'Ebn Sayyédah, mourut en l'année 458 de l'hégire (commencée le 3 décembre 1065).

[2] Le titre entier de cet ouvrage de lexicologie est *El mohkum wa'l mouhit el aʿdam.* (Voir Hadji Khalifah, t. V, p. 427.)

[3] En tenant compte de la différence des deux quintaux et calculant le dînâr, comme le fait généralement Maqrîzy, à 20 derhams, on trouvera que le gouvernement égyptien achetait cette marchandise

le Sa'îd (haute Égypte), au djarouy, et, à Damiette, au layty[1]. (Maqrîzy, *Description de l'Égypte*, I, p. 109.)

Un feddân ensemencé en coton donne jusqu'à 8 qentârs *djarouy*[2]. (Maqrîzy, *ibid.*, I, p. 102.)

Année 400. Un demi-qentâr *folfoly* de chandelles, 7 dînârs. — 1 qentâr folfoly de charbon pour brûler les parfums, $\frac{1}{2}$ dînâr[3]. (Maqrîzy, *ibid.*, II, p. 274.)

Année 791. Le total de ce que l'émir Mahmoûd fit porter en espèces d'or à l'émir Ylboghâ en-Nâséry et à l'émir Mentâch s'élevait à 58 qentârs d'or mesry[4], dont 18 qentârs en une seule nuit. (Maqrîzy, *ibid.*, II, p. 395.)

Année 799. La quantité de ce qu'on transporta de chez l'émir Mahmoûd, après cette catastrophe, s'éleva à 140 qentârs d'or représentant 1,400,000 dînârs d'or monnayé عينًا et à 1 million de derhams d'argent. (Maqrîzy, *ibid.*, II, p. 397.)

Le *matar*, qui est le kintar israélite, est identique avec le *bedrah*, qui contient 3,000 mithkals de la

à 48 $\frac{1}{2}$ environ les 100 kilogrammes et la revendait ce même poids de 83 à 124 1/3 derhams.

[1] Le quintal mesry pèse 44 k. 493,12; le quintal *djarouy*, 96 k. 401,76; et le quintal layty, 61 k. 796.

[2] 8 quintaux *djarouy* = 771 k. 214,08.

[3] Le dinâr d'El Hâkem bé-amr Allah pesait en moyenne 4 gr. 20; l'or en était très pur. Au prix de 3 fr. 44 cent. le gramme, ce dinâr représentait donc 14 fr. 45 cent. Le qentâr *folfoly* équivalant à 46 k. 347, on a pour le coût du kilogramme de charbon 15 $\frac{1}{2}$ centimes environ de notre monnaie.

[4] C'est-à-dire en pièces d'or frappées à Mesr. Un de ces dinârs, frappé par Barqoûq en 781 ou 791 (voir *Catalogue of oriental Coins*, t. IV, n° 626), pèse jusqu'à 11 gr. 14.

mesure de Jérusalem, équivalant à 24 rotls de Damas[1]. *Abou Sa'îd*, dans ses scholies sur le Pentateuque arabico-samaritain. (S. de Sacy, *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 47.)

Le *kintar*, que Dieu mentionne dans le livre précieux. (Sur. III, v. 68, cf. Beidhawi, éd. Fleischer, t. I, p. 161.) — Mo'àd ebn Djabal[2] dit qu'il est de 1,200 oukias. Le kintal conventionnel et ordinaire renferme 100 rotls. (Behrnauer, *Notice sur la charge de muhtasib par le cheikh en-Nabrâwy*, *Journal asiatique*, 5e série, XVI, octobre-novembre 1860.)

Qostâ[3] a dit dans le *Livre des poids* . . . Le qentâr est égal à 125 ratls. — *Sur les mesures et les poids légaux des Arabes* . . . Le qentâr est la peau d'un taureau pleine d'or ou d'argent. Il comprend, a-t-il été dit, 70,000 dînars; suivant d'autres, 80,000; quelques-uns lui donnent 1,200 onces de 40 derhams chacune. Mo'àd ebn Djabal a dit : d'après une opi-

[1] 600 × 24 = 14,400 derhams ou le qentâr mesry. Le *mithkal* de la mesure de Jérusalem égalera 4,08 derhams = 14 gr. 83104. Les 3,000 *mithkals* donneraient donc 44 k. 493,12. M. Vazquez Queipo (*loc. cit.*, I, p. 106) assigne à la valeur du kikkar hébraïque composé de 3,000 sicles (de 14 gr. 16) 42 k. 480. — Toutefois la *bedrah* est indiquée par les auteurs arabes comme se composant de 10,000 derhams ou 7,000 dînârs = 30 k. 898.

[2] Ce *compagnon* du Prophète mourut pendant la peste d''Amawâs en Syrie en l'année 18 de l'hégire.

[3] Sur Qosta ebn Loûqa, cf. Dr Leclerc, *loc. cit.*, I, p. 157 et suiv. Il était grec et chrétien, originaire de Ba'albakk. Il fit un grand nombre de traductions. On ignore l'époque de sa naissance et celle de sa mort. Il vit peut-être la première moitié du xe siècle de notre ère. — Son livre *Des poids et mesures* est mentionné dans l'*Histoire de la médecine arabe*.

nion, le qentâr est égal à 120 ratls. (*Madjmoû'ah fi'l hésâb.*)

Le qentâr *mesry* se compose de 100 ratls; le qentâr *roûmy* contient 122 ratls (mesrys) et $\frac{2}{9}$ ou 32 derhams[1]. (El Djabarty.)

Le *qantâr* d'Acre est une unité de poids qui équivaut à 4 *qantâr* du Kaire[2]. (Girard, *Mémoire sur l'agriculture, etc., Description de l'Égypte*, t. XVII, p. 306.)

Le qantâr de Syrie équivaut à 180 oques[3]. (Girard, *ibid.*, p. 308.)

قوامى *qouâmy* (lisez قوامس *qouâmos*, le κύαμος des Grecs, ou *bâqélâh*).

Sur les poids des médecins acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs.... Le *qouâmy* (*sic*) égale le $\frac{1}{3}$ d'un derham[4]. (*Madjmoû'ah fi'l hésâb.*)

قيراط *qîrât*, en grec κεράτιον, carat.

Voir 1re partie, p. 102.

[1] El Djabarty donne un tableau de conversion de qentârs en d'autres qentârs. (Voir *Royal asiatic Society*, mai 1878.)

[2] $14{,}400 \times 4 = 57{,}600$ derhams, d'où pour le ratl d'Acre 576 derhams.

[3] L'oque étant de 400 derhams, le qentâr de Syrie égalera 72,000 derhams et son ratl, 720 derhams. C'est la valeur donnée par El Djabarty au ratl d'Alep, de Hamâh et d'El Ma'arrah.

[4] Comme on l'a vu, la *bâqélâh* grecque est égale à $\frac{1}{3}$ de metqâl-darakhmy. L'auteur de la *Madjmoû'ah fi'l hésâb* emploie, en plus d'un endroit, derham avec le sens de darakhmy. Ces considérations m'ont amené à faire la correction qui figure en tête de cet article. J'ajouterai que pour le copiste le س de قوامس a très bien pu paraître un ى et il aura écrit قوامى.

Ceratium, id est siliqua. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, p. 275.) — Siliqua habet sitaria, id est granula 4. Alii vero dicunt æreos $2\frac{2}{3}$[1]. Nam obolus æreos 8 habet[2]. (*Ibid.*) — Siliqua habet atticos æreos $2\frac{2}{3}$. (*Ibid.*, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, IV, 276.) — Siliqua habet atticos æreos $2\frac{2}{3}$. (*Ibid.*, *Aliter de eisdem.*) — Siliqua idem pondus habet quod æreus. (*Ibid.*, Diosc., *De ponderibus*, IV, 277.)

Siliqua vigesima quarta pars solidi est. — *Ceratum* oboli pars media est siliquam habens unam, et semis. Hunc latinitas *semi obolum* vocat. (Saint Isidore, *loc. cit.*, p. 591.)

Chaque qîrât égale 4 grains d'orge (*cha'irât*). (Yohanna ebn Sérafioûn, *Canon* d'Avicenne.)

Syrie. Le qîrât pèse $3\frac{1}{3}$ grains d'orge[3]. (El Moqaddasy, p. 182.)

Qîrât. C'est le tiers du huitième d'un metqâl, soit 3 *habbah*[4]. Il entre dans le derham *dokhl* douze de ces qîrâts. Le qîrât, a dit quelqu'un, est une *kharroûbah*[5]. Il a été dit aussi que c'était la vingt-quatrième partie du metqâl. (Ez-Zahrâwy.)

Le qîrât est $\frac{1}{12}$ de derham. (Eliyâ.)

[1] $0{,}06896875 \times 2\frac{2}{3} = 0{,}1839\frac{1}{6}$.

[2] $0{,}06896875 \times 8 = 0{,}55175$.

[3] D'après le même voyageur, le dînâr (poids) de Syrie se compose de 24 qîrâts, soit 24 grains d'orge (*cha'irât*).

[4] Si Ez-Zahrâwy a en vue le metqâl de 4 gr. 414, le qîrât sera de 0 gr. $1839\frac{1}{6}$, et la habbah, de $0{,}061305\frac{5}{9}$. Le derham *dokhl* égalera $0{,}1839\frac{1}{6} \times 12$ ou 2 gr. 207. Faut-il entendre par metqâl la darakhmy? Le qîrât ne sera plus que de 0 gr. $1379\frac{3}{8}$, et la *habbah*, de $0{,}04597\frac{11}{12}$. Le derham *dokhl* devra peser alors 1 gr. 65525.

[5] 18 qîrâts de 0 gr. $1839\frac{1}{6}$ = la darakhmy ou 3 gr. 3105.

Ténès. Le poids de leur qîrât est d'un tiers de derham juste (ʿ*adl*), au (poids) de Cordoue. (El Bekry, édition arabe de Slane, p. 62.)

Le grain d'orge quadruplé forme le qîrât, lequel est une *kharroûbah* au (poids) de Syrie [1]. — Mentionnons maintenant les poids usités en médecine : quant au *qîrât*, tu sais déjà qu'il est égal à 4 grains d'orge (*chaʿîrât*). (Djirdjis, Escurial 844.) — *Les poids et les mesures de capacité en usage en médecine*. . . Le *qîrât* est égal à 3 grains d'orge (*chaʿirât*). (El ʿAntary, Escurial 844.)

(D'après El Djawhary), le qîrât est égal à 2 *saltoudj*. (Ebn el Djyàb, Escurial 929.)

Le qîrât est égal à 4 grains d'orge. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

Le qîrât se compose de 3 *habbah* [2]. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne par Mohammad ebn Ismâʿîl.)

Le *qîrât* est $\frac{1}{24}$ du dînâr; il pèse 3 grains d'orge [3]. (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 21-22; S. de Sacy, traduction, p. 36.)

Le *qîrât* est la moitié du dâneq, lequel est le $\frac{1}{6}$ du derham. (*Madjmaʿ el anheur*, p. 532.)

Sur les poids (affectés au pesage) de l'or et de l'argent. Le metqâl est égal à 20 qîrâts. . . . Le qîrât

[1] Ce grain me paraît peser 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$. Les 4 grains = 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ ou la *kharroûbah* de Syrie. (Voir sous *Kharroûbah*.)

[2] Suivant le même auteur, le metqâl se compose de 25 de ces qîrâts.

[3] D'où pour le grain d'orge $\frac{0 \text{ gr. } 1839\frac{1}{6}}{3} = 0{,}061305\frac{5}{9}$.

(du metqâl) égale 3 *habbah*. — Le derham exclusivement adopté de nos jours se compose de 12 qîrâts et de 48 *habbah*. — Le derham compte 14 qirâts; chaque qîràt équivaut à 5 grains d'orge. — *Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs*. Le derham est de 18 qîràts... Le metqâl est de 25 qîrâts. — Honayn a dit : la darakhmy est de 18 qìrâts.... Le qìràt est égal à 3 *habbah*[1]. — Qostâ a dit dans le *Livre des poids :* Le qîrât est égal à 4 grains d'orge et à une *habbah* de caroube syrienne. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

Le qîrât de l'or (en Orient, où le metqâl est de 20 qîrâts) comprend 3 des *habbah* de l'or....; le qîràt de l'argent est égal à 4 *habbah* de l'argent (dont 48 au derham). Leur derham se compose de 12 qîrâts, des qîrâts de l'argent[2]. Le qîrât est égal à 2 *sakradj*[3]; le *sakradj*, à 2 des *habbah* de l'argent. (Ms. de l'Université de Gênes.)

Le qîrât est un poids de 5 grains d'orge[4]. (Feuille de garde du ms. suppl. ar. n° 1014.)

Le qîràt égale 2 *tassoûdj*. — D'après la *seunnah*, il n'y a que 20 qîrâts dans le metqâl et 14 dans le derham. (El Djabarty.)

[1] La darakhmy = 3 gr. 3105; le qîràt égalera 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ et la *habbah* = 0 gr. 061305 $\frac{5}{9}$. D'après Bakhtyachoûʿ, la darakhmy se compose de 72 grains d'orge; ce qui donne pour celui-ci 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$.

[2] Par conséquent, en Orient, le qìràt de l'or = 0 gr. 2207, et le *qiràt* de l'argent 0 gr. 2574 $\frac{5}{6}$. La *habbah* de ce dernier qìràt = 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$.

[3] J'ai déjà proposé la leçon *sattoûdj* au lieu de *sakradj*.

[4] Le copiste a écrit par erreur *50 grains d'orge*.

Tu ne dois pas ignorer non plus que le qîrât de tout ratl est toujours une demi-once. Si donc tu divises les derhams de quelque ratl que ce soit par 24, le quotient sera le qîrât de ce ratl[1]. (El Djabarty.)

. . . Le metqâl est donc égal à 24 qîrâts et le derham, à 16 $\frac{1}{5}$ qîrâts. Le qîrât équivaut à 250 grains de moutarde[2]. Les chefs du rite hanafite l'ont fait de 300 grains de moutarde[3]; car, ont-ils dit, le metqâl est égal à 20 qîrâts et le derham à 14 qîrâts. — Il s'est introduit récemment dans la coutume de Mesr l'usage de faire le derham *légal* de 16 qîrâts et le metqâl de 1 $\frac{1}{2}$ derham. Par suite, le qîrât *mesry* pèse 262 $\frac{1}{2}$ grains de moutarde[4]. — Le qîrât de Constantinople pèse 5 $\frac{1}{4}$ grains de moutarde de plus que le qîrât *mesry*[5]. — *Sur des quantités conventionnelles.* De ce nombre sont : . . . . Le *tassoûdj*, que les Hanafites font d'un demi-qîrât, soit 150 grains de moutarde. (El-Dahaby.)

Voir, à la fin, le tableau des différents qîrâts.

كرمه *karmah.*

Les poids et les mesures de capacité en usage en

[1] On voit qu'ici 1 *qîrât* signifie $\frac{1}{24}$. On sait qu'en Orient toute chose est susceptible d'être divisée, même virtuellement, en vingt-quatrièmes appelés *qîrâts.*

[2] D'après mes calculs, le grain de moutarde = 0 gr. 007356 $\frac{2}{3}$ et par conséquent le qîrât de 250 grains de moutarde sera égal à 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$.

[3] Soit 0 gr. 2207.

[4] Ce qui fait 0 gr. 193125.

[5] On aura donc pour le qîrât de C. P. 0 gr. 1969475.

médecine. . . . . La *karmah* est égale à 6 qîrâts[1]. (El ʿAntary, Escurial 844.)

لِبْنَة *lébénah, lebnah*[2].

Dans la région d'Er-Rahâb (Charq), le pain se vend un dâneq les 2 *lebnah* (*lebnân*). (El Moqaddasy, p. 373.)

An 105. Bokayr ebn Mâhân arriva du Send (à Koûfah) apportant avec lui 4 *lebnah* d'argent et une *lebnah* d'or. (Ebn el Atîr, V, p. 93.).

An 455 (1063 J.-C.). Le roi des Grecs envoya entre autres (présents) à Toghrul Bek 100 *lebnah* d'argent. (Ebn el Atîr, X, p. 18.)

لدرة *ladrah*.

La *ladrah*, 171 derhams[3]. — La *ladrah*, 176 derhams[4]. — La ladrah du Maghreb, 133 $\frac{1}{3}$ derhams[5]. (El Djabarty.)

La *ladrah* du Maghreb est de 133 $\frac{1}{3}$ derhams; la ladrah *roûmiyeh*, de 176 derhams[6]. (Ed-Dahaby.)

[1] 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ × 6 = 1 gr. 1035.

[2] On pourrait peut-être rapprocher ce terme du *ratl el-lebn*, mentionné par Eliyâ comme étant en usage à Mosoul et équivalant à 60 ratls.

[3] 528 gr. 3558.

[4] 543 gr. 8048. Cette ladrah est égale aux ratls de Constantinople et *roûmy*.

[5] 411 gr. 97 $\frac{1}{3}$.

[6] Comp. la note 4 ci-dessus.

لوج *laudj.*

Le *laudj* est égal à un dâneq. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne par Mohammad ebn Ismâ'îl.)

مثقال *meṭqâl.*

Voir 1re partie, p. 35.

Metqâl. Il est égal à un derham et demi *kayl* et à 2 derhams *dokhl* et 3 habbah, ce qui fait 25 qîrâts [1]. (Ez-Zahrâwy.)

Les premiers poids qui furent déterminés et fabriqués sont les étalons (*sandj*) des metqâls. On fit le metqâl de 60 *habbah*, chacune de ces *habbah* pesant 100 grains (*habbah*) de moutarde [2]. (Eliyâ.)

La bonification (*tawfir*) sur le camphre est de 2 metqâls par *mannâ* ou 200 metqâls. On demande quelle sera la bonification sur un metqâl. — R. On sait que les 2 metqâls font 120 *habbah*, qui sont les $\frac{3}{5}$ de 200. Ce sera donc une demi-*habbah* et une demi-areuzzah approximativement. (*Kétâb el hâwy*, fol. 19 r°.)

Mentionnons maintenant les poids usités en médecine : . . . . Le metqâl est égal à un derham et

[1] Si le derham *kayl* visé ici par Ez-Zahrâwy est celui de 3 gr. 0898, on aura pour le metqâl 4 gr. 6347. Les 2 derhams *dokhl* de 2 gr. 207 = 4 gr. 414; en y ajoutant 3 *habbah* de 0,0735 $\frac{2}{3}$ ou 0 gr. 2207, on retrouverait 4 gr. 6347. Ce poids divisé par 25 donnerait pour le qirât 0 gr. 1853 $\frac{22}{25}$, valeur que nous n'avons jamais rencontrée.

[2] On a ainsi pour le metqâl 6,000 grains de moutarde = 4 gr. 414.

demi et 3 grains d'orge[1]. (Djirdjis, Escurial 844.)

(D'après El Djawhary), le metqâl égale un derham et $\frac{3}{7}$ de derham. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

La darakhmy est un metqâl. . . . Le (terme) metqâl est plus général et plus correct. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

(Du pays des Nègres) on apporte une bourse renfermant 200 mitkhâls, ou 200 fois une drachme et demie, de poudre d'or. (Ebn Batoûtah, IV, p. 412.)

Le metqâl, chez les médecins, égale un derham et un tiers[2]. Le metqâl se compose de 25 qîrâts; le qîrât, de 3 *habbah*, et la *habbah*, de 24 (*sic*) grains de moutarde. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne par Mohammad ebn Ismâʿîl.)

Le *metqâl* d'une chose est le poids (*mîzân*) qu'elle a en chose semblable. C'est aussi l'unité des metqâls de l'or. Ce mot a été mentionné sous *mkk* (*makkoûk*). (*Qâmoûs.*)

On appelle *metqâl* le poids (*vezn* ou *mîzân*) qu'a une chose en chose semblable, c'est-à-dire une chose ayant ce poids. Par exemple, un *metqâl* d'argent signifie de l'argent du poids d'un dînâr. On lit dans le Qor'ân : مثقال ذرّة, c'est-à-dire « le poids d'un atome ». Le metqâl de l'or, qui est égal à 1 $\frac{3}{7}$ derham [3], a été expliqué au mot *makkoûk*. (*Oqiânos.*)

[1] Comp. avec la note 1 de la page précédente; cependant ici nous trouvons 3 grains d'orge de plus.

[2] Si, par derham, l'auteur a en vue la darakhmy, son metqâl sera celui de 4 gr. 414.

[3] Il a été imprimé par erreur 1 $\frac{1}{7}$ dans mon édition.

Le metqâl est égal à 1 $\frac{3}{7}$ derham. (*Qâmoûs*, *Oqîânos; sous makkoûk.*)

Quelques-uns ont dit que le metqâl, depuis qu'il a été inventé, n'a pas varié ni avant ni depuis l'islamisme. On a dit aussi que celui qui inventa l'usage des poids dans l'antiquité commença par établir le metqâl, qu'il fit de 60 *habbah*, chaque *habbah* étant égale au poids de 100 grains de moutarde sauvage de moyenne grosseur, et qu'il fabriqua (litt. frappa) une *sandjah* (poids-étalon) pesant les 100 grains de moutarde. Avec le poids de celle-ci et des 100 grains de moutarde, il en composa [une deuxième, puis] une troisième [et ainsi de suite] jusqu'à ce que le poids total des *sandjah* atteignît 5 *habbah :* ce fut la *sandjah* du douzième du metqâl. En doublant le poids (de ces 2 *sandjah*), il obtint la *sandjah* du tiers du metqâl, et arriva successivement à composer la *sandjah* d'un demi-metqâl, puis d'un metqâl, de 5, de 10 et au-dessus. D'après cela, le poids d'un metqâl est donc de [six] mille grains (de moutarde). (Maqrîzy, *Traité des famines*, ms. 1938, fol. 21 r°; même ms., fol. 36 r°-v°; S. de Sacy, *Traité des monnaies*, p. 10.)

Le metqâl est de 24 *kharroûbah*[1]. (Maqrîzy, *Traité des famines*, fol. 27 v°.)

La *sandjah* éprouve une différence à Mesr et en Syrie. Ainsi 100 metqâls syriens pèsent 1 $\frac{1}{4}$ metqâl de moins en Égypte. La même différence a lieu

[1] 0 gr. 1839 $\frac{1}{5}$ × 24 = 4 gr. 414. 0 gr. 1931125 × 24 = 4 gr. 6347.

pour le derham [1]. (Maqrîzy, *Traité des famines*, fol. 27 v°.)

1 metqâl légal (*char'y*) équivaut à 1 $\frac{3}{7}$ derham; 20 metqâls équivalent à 28 $\frac{4}{7}$ derhams et 140 metqâls à 200 derhams. (Mohammad Bâqer.)

Sur les poids affectés au pesage de l'or et de l'argent. Le metqâl est égal à 6 dâneqs, à 20 qîrâts, à 24 tassoudj, à 60 *habbah.* Dans quelques pays, on lui donne 72 *habbah* et 240 *areüzzah.* — Sache encore que le metqâl est le dînâr; (il se compose de) 20 qîrâts. — *Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs.* . . . . Le metqâl est de 25 qîrâts [2]. — Ce qu'on lit dans un *keunnâch* (pharmacopée) indique que le metqâl grec (*younâny*) était autre que celui de notre époque, et inférieur à celui-ci de 2 qîrâts. (*Madjmoû'ah fi'l hésâb.*)

Le metqâl de l'Andalos est de 72 *habbah.* — Le metqâl de Baghdâd égale 1 derham de Baghdâd et $\frac{3}{7}$ de derham. Le ratl de Baghdâd se compose de 90 metqâls de Baghdâd, chaque metqâl pesant, suivant ce que nous avons mentionné pour le (metqâl)

[1] D'après la proportion 100 : 98 $\frac{3}{4}$ :: 600 : x, on a pour x 592 $\frac{1}{2}$. El Djabarty (voir sous *ratl* syrien) signale cette différence entre les 2 ratls. Peut-être faut-il voir dans ce rapport l'origine de cette phrase de Maqrîzy (*Traité des monnaies*, traduction, p. 18-19) : « 'Abd el Malek régla le poids de l'or dont il fit usage pour la fabrication de ses dînârs sur le mithkal de Syrie, que l'on nomme *mayala* et duquel 100 dînârs sont égaux à 102 dînârs de l'autre poids. » La proportion 98,75 : 100 :: 100 : x donne pour x 101 $\frac{21}{79}$; ce que Maqrîzy aura représenté par 102.

[2] On a déjà vu Ez-Zahrâwy et le commentateur de l'*Ardjoûzah* donner au metqâl (des médecins) 25 qîrâts.

de Baghdâd, 75 $\frac{1}{2}$ *habbah* de l'Andalos[1]. — Ainsi le metqâl des habitants de Baghdâd se compose de 60 des *habbah* de l'or. Ils ont fait leur metqâl de 20 qîrâts. (Ms. ar. de l'Université de Gênes.)

Le miskal est égal à 1 dirhem et 2 $\frac{1}{2}$ daniks[2] = 24 kirats = 85 grains[3]. Le dirhem de la Syrie a 60 grains; mais on est partagé d'avis sur le poids d'un miskal chez les habitants de la Syrie. Le miskal de Chayzar surpasse en poids celui de Haleb d'un demi-kirat.

Le miskal de Hamâh est le même que celui de Chayzar, et le miskal d'Al Maarra est le même que celui de Damas. (Behrnauer, *Journal asiatique*, octobre-novembre 1860.)

Quand tu connaîtras que la diversité des ratls dans les différents pays n'a d'autre cause que le nombre variable en plus ou en moins de leurs derhams et de leurs metqâls, tu sauras que le poids (*meqdâr*) du derham et (celui) du metqâl n'ont jamais éprouvé de variation, ni du temps du paganisme, ni depuis l'établissement de l'islâm; c'est là, en effet, une opinion unanimement admise.

. . . Le metqâl se compose également de 60 *habbah*, mais chaque *habbah* équivaut à 100 grains de

[1] Le metqâl de Baghdâd pesant, comme nous le savons, 4 gr. 414, cette *habbah* de l'Andalos égalera 0 gr. 05846 $\frac{53}{151}$.

[2] 1 dirhem et 2 $\frac{1}{2}$ danêqs ou 1 $\frac{5}{12}$ derham = 4 gr. 3772 $\frac{1}{6}$. La différence avec le metqâl de 4.414 est de 0 gr. 0367 $\frac{5}{6}$ ou $\frac{1}{14}$ de dâneq. En-Nabrâwy aurait-il négligé cette legere fraction dans ses calculs?

[3] En rétablissant la fraction omise, les 85 *habbah* deviennent 85 $\frac{5}{7}$.

ladite moutarde. — Les 10 metqâls pèsent 14 $\frac{2}{7}$ derhams. (El Djabarty.)

Le metqâl est donc égal à 24 qîrâts et le derham, à 16 $\frac{4}{5}$ qîrâts. — Les chefs du rite hanafite font le metqâl de 20 qîrâts et le derham, de 14 qîrâts. C'est là une manière de s'exprimer qui renferme la proportion sans fraction. — Il s'est introduit récemment dans la coutume de Mesr l'usage de faire le derham légal de 16 qîrâts et le metqâl d'un derham et demi. — Le metqâl légal, exprimé en qîrâts égyptiens, est donc de 22 $\frac{6}{7}$ qîrâts. — Le metqâl *mesry* est donc égal à un metqâl légal et au quart du cinquième de celui-ci, et par conséquent 20 metqâls mesrys égalent 21 metqâls légaux. — Le metqâl de Constantinople est plus fort que celui de Mesr de $\frac{3}{5}$ de qîrât mesry et de $\frac{2}{5}$ de cinquième [1]. — Le metqâl de Constantinople est supérieur au metqâl légal de 426 grains de moutarde [2]. (Ed-Dahaby.)

مَنّ *mann* et مَنَا *mana*, en grec *μνᾶ*, mine.

Mina Attica et Ægyptia habet uncias 16. — Mina Romana uncias 20. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, 275.) — Mina Italica habet drachmas 144. Mina Attica drachmas 122 [3]. Ut mina Italis sit libra et semis : Atticis libra 1, unciæ 3, drachmæ 4. (*Ibid.*,

[1] On a ainsi pour le metqâl de C. P. 4 gr. 727394.

[2] En ajoutant à 4 gr. 414 le produit de 0,0007356 $\frac{2}{3}$ par 426 ou 0,313394, on retrouve pour le metqâl de C. P. 4 gr. 727394.

[3] On lit en note : Vel hic legendum 124 vel inferius drach. 2, ubi drach. 4 legitur. Je crois qu'il faut lire 122 et plus bas 2 drachmes.

De ponderibus et mensuris, IV, 276.) — Mina ponderis est nomen. Habet autem uncias 16, drachmas 128, scrupulos 384, obolos 768, thermos, id est lupinos 1,152, siliquas 2,304, æreos 6,144. Attica mina habet uncias 12 $\frac{1}{2}$, drachmas 100, scrupulos 300, obolos 600, lupinos 900, siliquas 1,800, æreos 4,800. Ptolemaica mina habet uncias 18, drachmas 144, scrupulos 432, obolos 864, lupinos 1,296, siliquas 2,592, æreos 6,912. (*Ibid.*, Ex libris Cleopatræ, *De ponderibus et mensuris*, IV, 276.) — Mina Attica habet uncias 12. Alia mina habet uncias 15. Ptolemaica uncias 18. (*Ibid.*, *Aliter de eisdem.*) — Mina habet uncias 15, holcas 112 $\frac{1}{2}$. (*Ibid.*, *De mens. et pond. veterin.*, IV, 276.) — Mina secundum medendi usum pendit uncias 16, id est holcas 128. Mina Italica pendit uncias 18, id est sesquilibram drachmas autem 144. Mina Alexandrina pendit uncias 20, id est holcas 160. (*Ibid.*, Diosc., *De ponderibus*, IV, 277.)

Mina apud Hebræos Mane vocatur. Italica mina quadraginta staterum est, id est unciarum viginti, sive libræ unius et bessis[1]. (Saint Épiphane, *De mensuris et ponderibus*, t. II, p. 183.)

[1] Les valeurs de ces différentes mines en grammes se présentent comme suit :

Mine attique et égyptienne de 16 onces (de 26,484) = 423 gr. 744.

Mine romaine de 20 onces (de 26,484) = 529 gr. 680.

Mine italique de 144 drachmes (de 3,3105) = 1 $\frac{1}{2}$ livre (de 317,808) = 476 gr. 712.

Mine attique de 122 drachmes (de 3,3105) = 1 livre (de 317,308), 3 onces (de 26,484), 2 drachmes (de 3,3105) = 403 gr. 881.

IMPRIMERIE NATIONALE

Mina in ponderibus centum drachmis appenditur, et est nomen Græcum, quæ sunt siliquæ 1,800, tremisses 225, solidi 75, stateres 25[1]. (Saint Isidore, t. III et IV, p. 592.)

Le mann *roûmy* a 20 onces; le mann italique[2] et le mesry ont 16 onces. Le mann est de 40 estârs. (Yohanna ebn Sérâfioûn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

Les éléphants sauvages originaires du pays des Zendges ont des défenses dont quelques-unes pèsent de 150 à 200 *mann*, en évaluant le mann à 2 ratls,

Mine de 16 onces (de 26,484) = 128 drachmes (de 3,3105) = 768 oboles (de 0,55175) = 423 gr. 744.

Mine attique de 12 $\frac{1}{2}$ onces (de 26,484) = 100 drachmes (de 3,3105) = 600 oboles (de 0,55175) = 331 gr. 050.

Mine Ptolémaïque = 18 onces (de 26,484) = 144 drachmes (de 3,3105) = 864 oboles (de 0,55175) = 476 gr. 712.

Mine attique = 12 onces (de 26,484) = 317 gr. 808.

Autre mine = 15 onces (de 26,484) = 397 gr. 260.

Mine Ptolémaïque = 18 onces (de 26,484) = 476 gr. 712.

Mine = 15 onces (de 24,82875) = 112 $\frac{1}{2}$ drachmes (de 3,3105) = 372 gr. 43125.

Ou 15 onces (de 33,105) = 112 $\frac{1}{2}$ metqâls (de 4,414) = 496 gr. 575.

Mine du mesurage = 16 onces (de 26,484) = 128 drachmes (de 3,3105) = 423 gr. 744.

Mine italique = 18 onces (de 26,484) = 144 drachmes (de 3,3105) = 1 $\frac{1}{2}$ livre (de 317,808) = 476 gr. 712.

Mine Alexandrine = 20 onces (de 26,484) = 160 drachmes (de 3,3105) = 529 gr. 680.

Mine italique = 40 statères (de 13,242) = 20 onces (de 26,484) = 1 $\frac{2}{3}$ livre (de 317,808) = 529 gr. 680.

[1] Mine de 100 drachmes (de 3,3105) = 75 solidi (de 4,414) = 25 statères (de 13,242) = 1,800 siliques (de 0,1839 $\frac{1}{6}$) = 331 gr. 050.

[2] Le texte imprimé porte الانطاليقى; je lis الايطاليقى.

poids de Baghdâd. (Mas'oûdy, *Les Prairies d'or*, II, p. 230-231.)

Quant aux poids servant (dans le Fârès) à peser les marchandises, il y a à Chîrâz deux *mana*, un petit et un grand[1]. Le grand est de 1,040 derhams[2]. Je n'ai jamais vu ni entendu dire qu'il y eût nulle part un mana de ce poids, si ce n'est à Ardabîl. L'autre est le mana de Baghdâd qui pèse 260 derhams. Ce *mann*[3] est en usage dans tout le Fârès et dans la généralité des grandes villes musulmanes où je suis entré, bien que les habitants aient d'autres poids. (El Istakhry, p. 156.)

Le mana[4], à El Baydâ, pèse 800 derhams[5]; à Istakhr, 400 derhams; à Khorrah, 280 derhams. A Sâboûr, le mann est de 300 derhams, et, dans quelques districts d'Ardechîr Khorrah, il est de 240 derhams. (El Istakhry, p. 156; Ebn Hauqal, p. 215.)

[1] A l'époque où Chardin visitait la Perse, il en était encore de même : « Le poids commun est de deux sortes, *poids civil* et *poids légal*. Le poids légal qu'ils appellent *cheray* (*char'y*) est communément le double du poids civil. Ils ont comme nous des poids différents pour la médecine et pour les pierreries, d'avec les poids communs. Leur poids civil est aussi de deux sortes, *poids de Roi* et *poids de Tauris*, comme ils parlent. Le poids de Roi ou le grand poids est le double justement de l'autre. Ils appellent leur poids ordinaire, comme nous disons la livre, *mann* et aussi *Batman*. Le *mann* de petit poids revient à 5 livres 14 onces, poids de Paris. » (Chardin, III, p. 125-126). 5 livres 14 onces = 2 k. 875,836.

[2] 1,040 derhams = 3 k. 213,392.

[3] Il est à remarquer que l'auteur emploie tantôt *mana* et tantôt *mann*; ces deux mots sont d'ailleurs synonymes.

[4] Ebn Hauqal dit « le mann ».

[5] 800 derhams = 2 k. 471,84.

Pour ce qui est des poids employés par les habitants du Djébâl, le *mana* d'Hamaḍân et des Mâhât (Mâh el Koûfah et Mâh el Basrah) est de 400 derhams. (El Istakhry, p. 203; Ebn Hauqal, p. 267[1].)

Le *mann* d'Ardabîl est de 1,040 derhams, comme le *mana* de Chîrâz, si ce n'est qu'à Chîrâz on l'appelle *mana* et à Ardabîl, ratl. (El Istakhry, p. 191.)

Les poids (du Daylam) sont le *mana*, égal à 600 derhams; il en est de même dans le Rayy et le Tabarestân. Le mana du Qoûmès est de 300 derhams. (El Istakhry, p. 213.)

Les *mana* servant à peser les marchandises dans le Fârès sont au nombre de deux : un petit et un grand. Le grand pèse 1,040 derhams, comme le ratl d'Ardabîl; son *mann* est un grand mann. — Le petit *mann* du Fârès est identique à celui de l'ʿIrâq : il a 260 derhams. C'est là le mann employé dans le Fârès et dans la généralité des villes et des capitales des musulmans, bien qu'ils en aient aussi d'autres. (Ebn Hauqal, p. 215.)

Le *mann* des habitants de Chîrâz est connu, déterminé; il est indépendant et se trouve dans toutes leurs boutiques. (Ebn Hauqal, p. 215.)

Le *mann* (du Daylam) est de 600 derhams; il en est de même pour le Tabarestân et le Rayy. Le Qoûmès a son mann de 300 derhams. (Ebn Hauqal, p. 273.)

Ratls de l'Arabie. A la Mekke, c'est le *mann* connu

[1] Voir note 4 à la page précédente.

dans tous les pays de l'islâm; toutefois les habitants l'appellent ratl. Le ratl d'Yatreb (Médine) jusqu'à Qorh est de 200 derhams. Le ratl de l'Yaman est celui de Baghdàd. L'ʿOmàn a le *mann.* Le reste de la contrée a le (poids) de Baghdàd. (El Moqaddasy, p. 99.)

Le mann d'Ardabîl est de 1,200 (derhams)[1]. Le ratl de Khowayy est de 300 et le mann des habitants de cette ville égale 600 derhams. Il en est de même à Ormyah. (El Moqaddasy, p. 381.)

Les *mann* (de la contrée du Djébàl) sont divers : celui du Rayy (pèse) 600 (derhams). Le *mann* du reste de la contrée est de 400 (derhams). La viande dans le Rayy se pèse au ratl et les drogueries se pèsent au mann du Khorasân. (El Moqaddasy, p. 397.)

Le mann des colonies militaires (*adjnâd*) d'Isfahàn est de 300 (derhams) et le mann d'El Yayoudiyeh est (celui) d'Hamadân. (El Moqaddasy, p. 397-398.)

Le mann de la contrée (Khoûzistân) pour la viande et le poisson, à l'exception d'El Ahwâz, est de 4 ratls. Le mann du pain est (celui) de la Mekke. Le mann d'El Ahwàz est (celui) de Baghdàd pour toutes choses. (El Moqaddasy, p. 417.)

Les habitants (de Chîràz) ont un mann mekkois. .... Le mann du pain à Fasa est de 300 (derhams); c'est aussi celui du coton et des grains. On

[1] Cependant El Istakhry et Ebn Hauqal disent 1,040.

pèse le sucre, le safran, le miel, le *hennâ*, le *baqqam* et les drogueries au mann de 300. Le mann de la viande salée (*qadîd*), de la viande, du fer et autres choses semblables lui est supérieur de 25 (derhams). Le mann de Darâbadjerd, mann connu, est pour toutes choses, excepté les drogueries, de 440 derhams. Le fil, le pain, le carthame (*ʿosfor*), le crin, le duvet, la laine (se pèsent au mann de) 480 derhams. Le mann de Nayrîz (ou Nyrîz) est pour toutes choses, à l'exception des drogueries, de 320; le mann du fil, de 340. (El Moqaddasy, p. 452.)

Le mann d'Arradjân se compose de 3 ratls, excepté pour le sucre. (El Moqaddasy, p. 452.)

Le mann (du Kermân) est mekkois. (El Moqaddasy, p. 470.)

A Toûrân, le mann est mekkois; il en est de même dans le Moultân, le Send et l'Inde. (El Moqaddasy, p. 481.)

Mann. Le grand équivaut à 4 ratls et le petit, à 2 ratls, à la mesure[1]. Chez les *Roûm*, il est de 20 onces et, à la mesure, de 26 onces[2]. Pour Galien, il est égal à 100 metqâls, au poids[3], pour les choses sèches. A Alexandrie, le mann est de 30 onces et, dit-on, de 20 onces. Chez les droguistes, il est de 21 onces. Le mann d'Ardabîl est de 9 ratls. [Le mann], a-t-il été dit, est de 2 ratls et le ratl, de

[1] Les mots بالكيل manquent dans le ms. d'Oxford.

[2] Dans le ms. d'Oxford, on lit 16 onces.

[3] 100 metqâls-darakmy = 331 gr. 05 ou 12 $\frac{1}{2}$ onces du Roûm de 26 gr. 484. C'est la mine attique de 12 $\frac{1}{2}$ onces de Cléopâtre.

12 onces, ce qui fait 120 derhams, aux derhams *de la mesure* (*kayl*). Le mann, a-t-il été dit encore, est égal à 40 *estâr*[1] et le ratl, à 20 *estâr*. (Ez-Zahrâwy.)

Le *mannâ* (*sic*) équivaut à 2 ratls de Baghdâd et se compose de 180 metqâls; ce qui fait 257 derhams et $\frac{1}{7}$ de derham. (Eliyâ.)

Le *manna* (*sic*) est égal à 40 *estâr* (*Kétâb el hâwy*, fol. 17 v°); est égal à 180 metqâls (*Ibid.*, fol. 18 r°); est égal à 2 ratls (*Ibid.*, fol. 21 r°). — Le *manna* du bois d'aloès (*ʿoûd*) indien est de 320 derhams et son once, de 13 $\frac{1}{3}$ derhams. (*Ibid.*, fol. 18 v°.) — Le *manna* du camphre, à Baghdâd, est de 200 metqâls. La bonification (*tawfîr*) est de 2 metqâls par manna ou 200 metqâls; toutefois c'est sur 200 metqâls que la vente est basée. (*Ibid.*, fol. 19 r°.)

Le *mann* comprend 260 derhams. (*Guide du Kâteb*, fol. 129 r°.) — Le mann du safran est égal à 207 derhams. (*Ibid.*, fol. 129 v°.)

Le mann est égal à 260 derhams. — Le *mann* est de cinq sortes : d'Antioche, composé de 16 onces; *roûmy*, d'une seule once[2]; d'Alexandrie, de 30 onces; *ʿatary* (de drogueries), de 22 onces; et juif, de 50 sicles[3]. (Djirdjis, Escurial 844.) — Le *mann* d'Antâlyah (Satalie)[4] est de 16 onces; le mann *mesry*, de 16 onces; le *mana* (*sic*) d'Alexandrie, de 30 onces;

[1] Comparez saint Épiphane.

[2] Il y a là une erreur évidente. Suivant Ez-Zahrâwy, ce mann est de 20 onces.

[3] Le sicle étant égal à 11 gr. 035, on aurait pour le mann juif 551 gr. 75. Avec le sicle de 6 gr. 621, il se réduirait à 331 gr. 05.

[4] Casiri a lu aussi, plus haut, « d'Antâlyah », au lieu « d'Antioche ».

le mana *qatâry* (*sic*), de 22 onces[1]. (El'Antary, Escurial 844.)

Le poids légal du Djordjân est le *mann*, qui vaut 600 drachmes comme celui de Rey et du Tabarestân. (Yaqoût[2], *Dictionnaire de la Perse*, traduction de M. Barbier de Meynard, p. 155.)

(D'après El Djawhary), le *mann* est égal à 2 ratls. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

Le *mann roûmy* est de 20 onces. Le mann mesry est de 40 *estâr;* l'estâr de ce mann égale 4 metqâls et 2 dâṇeqs. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

Le *mann* de Tebrîz a 260 drachmes (sous Ghazân Khân)[3]. (Chapitre XXI du grand ouvrage de Rachîd ed-dîn qui traite des poids et mesures, cité par M. Berhnauer, *Journal asiatique*, août-septembre 1860, p. 131.)

Année 748. Inde. Chaque *menn*, poids de Dehli, équivalait à 25 rothls égyptiens[4]. (Ebn Batoûtah, II, p. 74.)

Le mann de Dehly équivaut à 20 ratls du Maghreb. (Ebn Batoûtâh, III, p. 430.)

Mann .... signifie aussi une mesure de capacité (*kayl*), ou un poids (*mîzân*), ou 2 retls, comme le *mana;* pluriel *amnân*. Le pluriel de *mana* est *amnâ*. — *El mana* et *el manâh*, mesure de capacité ou

[1] Il faut sans doute lire '*attâry* (des droguistes).

[2] Yaqoût mourut en l'année 626 de l'hégire.

[3] Le sultan Houlagouïde Ghazân Mahmoûd régna de l'année 694 à l'année 703 de l'hégire.

[4] 25 × 144 = 3,600 derhams = 11 k. 123,28.

poids. Ce mot fait au duel *manawân* et *manayân;* le pluriel est *amnâ*, *amn*, *moniy* et *méniy*. (*Qâmoûs.*) — On appelle *mann* une sorte de mesure de capacité ou de poids, pesant, suivant quelques-uns, 2 retls. Dans notre langue, on l'appelle *batman*. De même, on dit encore *mana*. Le pluriel de *mann* est *amnân* et celui de *mana*, *amnâ*. (*Oqiânos.*)

Année 721 de l'hég. Chronique d'El Berzâly. Grande cherté dans le Hedjâz. A la Mekke et dans ses environs, la viande se vendit 5 derhams le *mann*. Le mann dont il s'agit se compose de 7 ratls mesrys moins $\frac{1}{3}$ de ratl. Le ratl mesry est égal à 144 derhams[1]. (El Fâsy, édition Wüstenfeld, *Chronique de la Mekke*, II, p. 314.)

Année 728. Bon marché à la Mekke : le *mann* de bon miel de qualité supérieure se vendait 2 derhams; le *mann* de fromage, 2 derhams. Le *mann* dont il s'agit ici pour le miel et le fromage équivaut à 3 ratls mesrys[2]. (El Fâsy, *ibid.*, p. 315.)

Année 747. Le *mann* de dattes se vendit à la Mekke 3 derhams. Ce mann équivaut à 3 ratls mesrys. (Ms. arabe, a. f. n° 716, après le fol. 193 v°.)

Année 805. Le *mann* de beurre atteignit, à la Mekke, le prix de 150 derhams *kâmélys*. Le mann en question est de 12 onces; chaque once de la Mekke est égale à 2 $\frac{1}{2}$ ratls mesrys[3]. (El Fâsy, *Chronique de la Mekke*, II, p. 314 et 317.)

[1] $144 \times 6\frac{2}{3} = 960$ derhams = 2 k. 966,208.

[2] $144 \times 3 = 432$ derhams = 1 k. 334,7936.

[3] $144 \times 2\frac{1}{2} = 360$ derhams = 1 k. 112,328. $360 \times 12 =$

Un mann est le quart d'un *sâ*ᶜ. — Un mann est égal à 2 ratls; le ratl, à 130 derhams. (*Moultaqa*, p. 141.)

Le mann, (exprimé) en derhams, est égal à 260 derhams; en estârs, à 40 (estârs). *Commentaire du Dorar el-béhâr.* (*Reudd el mohtâr*, CC. II, p. 76.)

Le *mann* et le *meudd* sont donc égaux : chacun d'eux est (égal à) $\frac{1}{4}$ de *sâ*ᶜ, soit 2 ratls, mesure de l'ᶜIrâq. (*Reudd el mohtâr*, CC. II, p. 76.)

Le mann est égal à 2 ratls. — Le mann, au poids de l'argent, égale 257 $\frac{1}{7}$ derhams et, au poids de l'or, 180 metqâls. En calculant à ratl, il est égal à 2 ratls; en onces, il équivaut à 24 onces et, en estârs, à 40 estârs. — Tâbet ebn Qorrah de Harrân a dit : .... Le mann *roûmy* se compose de 20 onces; le mann italique et mesry, de 16 onces. — Tâbet a dit : ... Le mann est égal à 1 $\frac{1}{2}$ ratl, ce qui fait 18 onces, 30 estârs et 144 metqâls[1]. Le mann d'Alexandrie égale 1 ratl et 8 onces; le mann des médicaments, 1 ratl et 20 (*sic*) onces; le mann d'Antioche, 120 (*sic*) onces[2]. — *Sur les mesures et les poids légaux des Arabes*... Le mann a un poids de 257 [$\frac{1}{7}$][3] der-

4,320 derhams = 13 k. 347,936. L'auteur ajoute (p. 314) que, suivant quelques-uns, cette once est de 2 $\frac{1}{3}$ ratls, mais que la première évaluation est celle actuellement en usage.

[1] Puisque 144 metqâls = 1 $\frac{1}{2}$ ratl, le ratl = 96 metqâls, qui sont des *darakhmy*, et le ratl de Tâbet ebn Qorrah est celui du Roûm = 317 gr. 808.

[2] Il faut voir certainement ici une erreur de copiste.

[3] Je rétablis la fraction, évidemment omise par le copiste, car nous savons que 180 metqâls = 257 $\frac{1}{7}$ derhams.

hams; en metqâls, de 180 metqâls, et, en onces, de 24 onces. (*Madjmoû'âh fi'l hésâb.*)

Mann. Légalement et usuellement, à Hérât, il équivaut à 40 estârs; chaque estâr est légalement de 4 ½ metqâls[1] et usuellement, de 7 metqâls[2]. Le mann égale légalement 180 metqâls et, dans l'usage, 280 metqâls. *Djâmé' er-romoûz* et ses scholies, à propos de la mention de l'aumône de la rupture du jeûne. (*Dictionary of technical terms*, édition Sprenger, p. 1356.)

Le mann égale 2 ratls de Baghdâd, soit 257 $\frac{1}{7}$ derhams. — Le mann du Hedjâz est de 260 derhams. — Le mann de l'Yaman se compose de 10,008 derhams. (El Djabarty.)

Parmi les quantités (*maqâdir*), nous citerons : Le mann, égal à 2 ratls. (Ed-Dahaby.)

منينة *monaynah?* petite mine.

Monaynah. Il contient, dit-on, un *mana.* — Une copie porte qu'il contient 9 *mana.* (Ez-Zahrâwy.)

نشّ *nachch.*

Et — (le mot) nachch (signifie aussi) — *une demi-once* — ce qui fait — *20 derhams*, — car (les Arabes) appellent les 40 derhams une once; les 20, un nachch et les 5, une *nawâh.* — Ainsi s'est exprimé El Djawhary. De là cette tradition que le Prophète ne

[1] Ce qui donne pour le mann 180 metqâls ou 2 ratls de Baghdâd de 90 metqâls (de 4 gr. 414).

[2] Si ces deux valeurs sont identiques, comme l'auteur semble le dire, le metqâl usuel serait de 2 gr. 8375 $\frac{5}{7}$.

constitua à aucune de ses femmes un don nuptial de plus de 12 onces[1], dont le total est de 500 derhams, suivant l'opinion adoptée par El Djawhary. Il a été dit aussi que le nachch est le poids d'une nawâh d'or et encore, a-t-il été dit, le poids de 5 derhams. Suivant d'autres, c'est le quart d'une once dans les écrits de l'imâm Ech-Châfé^cy. (*Qâmoûs; Tâdj el ^caroûs.*)

Le *nachch* est de 20 derhams. (Le *Menhâdj*, commentaire de la *Résâlah* d'Ebn Abî Zayd.)

Sur les mesures et les poids légaux des Arabes..... Le *nachch* est égal à une demi-once d'argent, soit 20 derhams. (*Madjmoû^câh fi'l hésâb.*)

« Je demandai à ^cAïchah (disait Abou Salémah) de combien était le don nuptial que le Prophète constituait à ses femmes. — Le don nuptial qu'il constituait à ses femmes, me répondit-elle, est de 12 *oqiyah* et 1 *nachch.* — Sais-tu, ajouta-t-elle, ce que c'est que le *nachch?* — Non, lui répondis-je. — C'est, me dit-elle, la moitié de l'*oqiyah.* — Cela fait donc 500 derhams. Tel est le don nuptial accordé par le Prophète à ses femmes. En conséquence, le *nachch* est, d'après cela, de 20 derhams[2]. » (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 22; S. de Sacy, traduction, p. 36-37.)

[1] Il faut intercaler, ce me semble, « et un nachch », car les 12 onces de 40 derhams chacune ne font que 480 derhams. Comp. d'ailleurs la tradition rapportée par Maqrîzy (ci-après). — 500 derhams sont le *quantum* légal du don nuptial.

[2] En effet les 12 onces de 40 derhams égalant 480 derhams, il reste, pour aller à 500 derhams, 20 derhams comme valeur du nachch.

نواة *nawâh*, noyau de datte.

ʿAbd er-Rahman ebn ʿAwf épousa une femme moyennant (un don nuptial consistant dans) le poids d'une *nawâh* d'or. (El Bokhâry, *Traditions musulmanes*, édition Krehl, III, p. 232.)

Nawâh. Elle est les $\frac{2}{3}$ d'un metqâl [1]; quelques-uns disent 6 qîrâts [2] et d'autres, les $\frac{2}{5}$ d'un derham *kayl* [3]. (Ez-Zahrâwy.)

Poids usités en médecine : . . . . La *nawâh* est égale à 6 qîrâts. (Djirdjis, Escurial, 844.) — *Poids et mesures en usage en médecine :* . . . . . La *nawâh* égale 2 dâneqs [4]. (El ʿAntary, Escurial 844.)

La *nawâh* représente 5 derhams (ou $\frac{1}{8}$ de l'once). (Le *Menhâdj*, Commentaire de la *Résâlah* d'Ebn Abî Zayd.)

La *nawâyah* (*sic*) pèse $\frac{2}{3}$ de metqâl et, dit-on, 6 qîrâts [5]. On dit aussi (qu'elle pèse) 5 derhams *kayl* et, dit-on encore, $\frac{2}{3}$ de derham. Quelques-uns disent : un demi-derham *kayl*. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

Nawâh. Une once d'or, ou 4 dînârs, ou ce qui pèse 5 derhams ou 3 derhams ou 3 $\frac{1}{2}$ (derhams). (*Qâmoûs.*) — Se dit d'une once d'or. Suivant une opinion, ce terme s'applique à quatre pièces d'or monnayé, ou

[1] Les $\frac{2}{3}$ du metqâl-darakhmy = 2 gr. 207.

[2] 0,1839 $\frac{1}{6}$ × 6 = 1 gr. 1035 ou la moitié de la valeur précédente.

[3] Les $\frac{2}{5}$ de 3,0898 = 1 gr. 2359 $\frac{1}{5}$. Les $\frac{2}{5}$ de 3,3105 = 1 gr. 3242.

[4] Il s'agit évidemment ici du dâneq ou $\frac{1}{6}$ de la darakhmy, 0,55175 × 2 = 1 gr. 1035 ou 6 qîrâts.

[5] Au lieu de 6 qîrâts, le ms. de Gotha n° 2006 porte : 1/2 metqâl-derham.

bien à ce qui pèse 5 derhams, ou 3 derhams, ou 3 ½ derhams. On dit : « Il l'a épousée moyennant une *nawâh* d'or », c'est-à-dire moyennant une once d'or. Ou bien la *nawâh* est 4 dînârs, ou ce qui pèse 5 derhams, ou 3 derhams, ou 3 ½ (derhams). Le commentateur a ajouté : « Ce sens est pris de celui de *noyau de datte* »; dans la *Néhâyah*, il est expliqué par « pièce d'or de la valeur de 5 derhams ». (*Oqîânos.*)

Quant à la *nawâh*, Abou ʿObaydah dit que c'était 5 derhams. Suivant quelques-uns, c'est le nom d'un poids de 5 derhams, que l'on appelle *nawâh*, comme on appelle les 20 derhams *nachch*, et les 40 derhams, *oqiyah* (once). Selon d'autres, la *nawâh* est un morceau d'or de la grosseur d'un noyau de datte, et dont la valeur égale 5 derhams. (Maqrîzy, *Poids et mesures;* S. de Sacy, traduction, p. 37-38.)

La *nawâh* d'or pèse 5 derhams, d'après le plus grand nombre (des docteurs). Ahmad (ebn Hanbal) la fait de 3 derhams; mais c'est plus de 2 dînârs. (*Kanz* d'El ʿAyny, p. 151.)

Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs : . . . . La *nawâh* est le ⅓ d'un derham. — La *nawâh* est 2 dâneqs. — *Sur les mesures et les poids légaux des Arabes :* . . . . La *nawâh* est un nom servant à (désigner) 5 derhams. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

هامش *hâmech*, هامين[1] *hâmîn.*

L'*hâmîn* (*sic*) est égal à 5 estârs, 20 derhams et

[1] C'est ainsi qu'on lit dans le texte imprimé du *Canon* d'Avi-

4 oboles. (Yohanna ebn Sérâfioûn, *Canon* d'Avicenne.)

Poids usités en médecine : .... *Hâmech*, 5 ratls et 20 estârs. (Djirdjis, Escurial 844.) — *Poids et mesures en usage en médecine :* .... L'*hâmech* se compose de 5 estârs, 20 derhams et 4 oboles. (El ʿAntary, Escurial 844.)

هش *hamach.*

Hamach, 6 qîrâts. (Ez-Zahrâwy.)

هيمان *haymân.*

Haymân, 25 estârs. (Ez-Zahrâwy.)
L'*haymân*[1], 25 estârs. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

ورسيعون *warsîʿoûn.*

Warsîʿoûn. Il contient 2 *darakhmy* et demie, c'est-à-dire 2 metqâls et demi[2]. (Ez-Zahrâwy.)

cenne. Il est facile de voir qu'il ne s'agit que d'un seul et même poids. Le ms. de l'Escurial porte deux fois *hâmech*; ce qui ferait croire que c'est la bonne leçon. Pour la valeur qui lui est attribuée, Djirdjis seul n'est pas conforme aux deux autres médecins et son évaluation semble erronée.

[1] Les mss. 2006 et 2007 portent *hemyân.*

[2] 8 gr. 27625. Peut-être le *warsîʿoûn* est-il une mesure.

VALEURS DE DIFFÉRENTES *HABBAH* (GRAINS) RAPPORTÉES AU GRAMME.

Grain d'orge de 5 au 20e du dînâr et au 14e du derham (*Kanz, Moultaqa*) $= \frac{1}{100}$ dînar $= \frac{1}{70}$ derham.	0gr 04414
Grain d'orge $= \frac{1}{4}$ qîrât (Jean fils de Sér., Cohen el 'Attâr) $= \frac{1}{96}$ dînâr (*Qâmoûs*) $= \frac{1}{4}$ qîrât ou *kharroûbah* de Syrie (Escurial 844) $= \frac{0{,}1839\frac{1}{6}}{4}$ $= \frac{1}{72}$ darakhmy. Bakhtyachou' (*Madjmoû'ah*). . .	0 045979 $\frac{1}{6}$
Habbah du derham $= \frac{1}{60}$ derham = 70 grains de moutarde (Eliyâ, Maqrîzy, Djabarty).	0 05149 $\frac{2}{3}$
Grain d'orge du dînâr de 24 qîrâts de 3 $\frac{1}{2}$ grains d'orge (Moqaddasy) $= \frac{4{,}414}{84}$.	0 05254 $\frac{16}{21}$
Habbah de 82,3 au dînâr et de 57,61 au derham [a] (Ebn el Djyâb, Maqrîzy)	0 053633 $\frac{41}{823}$
Habbah de Syrie = 1 grain d'orge $= \frac{1}{60}$ derham (darakhmy) $= \frac{1}{10}$ dâneq (Moqaddasy) $= \frac{3{,}3105}{60}$.	0 055175
Habbah de l'Andalos pour l'or et l'argent (Ms. de Gênes).	0 058463 $\frac{87}{151}$
Habbah (grain d'orge) des habitants de la Mekke avant l'islamisme, de 8 $\frac{2}{5}$ au dâneq, de 50 $\frac{2}{5}$ au derham [b] et de 72 au metqâl (Maqrîzy).	0 061305 $\frac{5}{9}$

[a] Avec la darakhmy, on aurait 0,05746 $\frac{2204}{5761}$.

[b] D'après le Dr Perron (I, p. 564), ces 50 $\frac{2}{5}$ grains d'orge représentent 14 $\frac{17}{20}$ grains de caroube, derham plus faible, ajoute-t-il, que le derham d'Égypte, d'un grain de caroube et de $\frac{3}{20}$ de grain. 14 $\frac{17}{20}$ + 1 $\frac{3}{20}$ = 16 grains de caroube — $\frac{3{,}3105}{50\frac{2}{5}} = 0{,}065684\frac{11}{21}$.

Grain de blé (*qamhah*) = $\frac{1}{3}$ kharroûbah = $\frac{1}{3}$ qîrât de 24 au dînâr (Maqrîzy)[1]	0gr 061305 $\frac{5}{9}$
Habbah = $\frac{1}{48}$ derham. (Djawhary, Ebn el Djyâb).	
Habbah de l'argent en Orient = $\frac{1}{48}$ derham de 12 qîrâts = $\frac{1}{4}$ qîrât de l'argent = $\frac{1}{8}$ dâneq (Ms. de Gênes) = 1 $\frac{97}{960}$ habbah de l'Andalos (Ms. de Gênes) = $\frac{1}{48}$ derham (*Madjmoû'ah*).	0 06437 $\frac{1}{12}$
Habbah (grain de blé) dont 3 = $\frac{1}{16}$ derham et 48 = 1 derham et 6,912 = 1 ratl mesry (*G. du Kâteb*)	
Habbah ou $\frac{1}{3}$ kharroûbah, déduite des poids en verre publiés par M. E. T. Rogers.	0 065448
Habbah des médecins = 1 $\frac{1}{2}$ grain d'orge (Escurial 844) de 0,045979 $\frac{1}{6}$ ou $\frac{3,3105}{48}$.	0 06896875
Habbah du metqâl = $\frac{1}{60}$ metqâl = 100 grains de moutarde (Eliyâ) = $\frac{1}{3}$ de qîrât ou 4 *arenzzeh* (*Hâwy*).	
Habbah de l'or en Orient = $\frac{1}{60}$ metqâl de 20 qîrâts = $\frac{1}{3}$ qîrât de l'or (Ms. de Gênes) = 1 $\frac{31}{170}$ habbah de l'Andalos (Ms. de Gênes) = $\frac{1}{60}$ dînâr (Maqrîzy, Djabarty).	0 0735 $\frac{4}{7}$
Habbah = $\frac{1}{60}$ du metqâl de 4,7292 $\frac{6}{7}$	0 07882 $\frac{1}{7}$
Habbah (grain) de caroube syrienne = 1 qîrât = $\frac{3,3105}{18}$ (*Madjmoû'ah*) = $\frac{3,0898}{16\frac{1}{5}}$ (Dahaby). . .	0 1839 $\frac{1}{6}$
Habbah (grain) de caroube de 16 au derham (*Madjmoû'ah*).	0 1931125
Habbah (grain) de caroube = 300 grains de moutarde (Dahaby).	0 2207

[1] Au metqâl mesry de 4 gr. 6347 (Ed-Dahaby), on aurait 0 gr. 1931125.

VALEURS DE DIFFÉRENTS QÎRÂTS RAPPORTÉES AU GRAMME.

Qîrât = $\frac{1}{24}$ dînâr à la Mekke (*Qâmoûs, Oqiânos*) $\frac{4,414}{24}$	0gr 1839 $\frac{1}{6}$
(ou $\frac{4,729285 \frac{5}{7}}{24}$?)......	0 19705 $\frac{5}{14}$
Qîrât = 4 grains d'orge [a] (Jean fils de Sérapion).	
Qîrât de Syrie = 3 $\frac{1}{2}$ grains d'orge [b] (Moqaddasy).	
Qîrât = $\frac{1}{24}$ metqâl = 3 *habbah* [c] = $\frac{1}{12}$ derham *dokhl* (Zahrâwy)......................	
Qîrât = 1 *kharroûbah* (Zahrâwy)............	
Qîrât = 4 grains d'orge [a] = 1 *kharroûbah* de Syrie (Djirdjis)........................	
Qîrât = 4 grains d'orge [a] ('Antary, Cohen el 'Attâr).........................	0 1839 $\frac{1}{6}$
Qîrât = 3 *habbah* [c] (Comm. de l'*Ardjoûzah*).....	
Qîrât = $\frac{1}{24}$ dînâr = 3 grains d'orge [c] (Maqrîzy)...	
Qîrât = $\frac{1}{16}$ derham = $\frac{1}{25}$ [d] metqâl (*Madjmoû'ah*)..	
Qîrât = $\frac{1}{16}$ darakhmy = 3 *habbah* [c]. *Honayn* (*ibid.*).	
Qîrât = 4 grains d'orge [a] = 1 kharroûbah syrienne. *Qostâ* (*ibid.*)........................	
Qîrât = $\frac{1}{24}$ metqâl = $\frac{1}{16 \frac{4}{5}}$ derham = 250 grains de moutarde (Dahaby)................	
Qîrât mesry de 64 grains de blé au derham mesry ou légal de 16 qîrâts, et de 24 qîrâts au metqâl mesry de 4 gr. 6347 = 262 $\frac{1}{2}$ grains de moutarde (Dahaby)........................	0 1931105

[a] De 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$.
[b] De 0 gr. 05254 $\frac{16}{21}$.
[c] De 0 gr. 061305 $\frac{5}{9}$.
[d] Ce metqâl ressortirait à 4 gr. 5979 $\frac{1}{6}$.

Qirât de Constantinople = 267 $\frac{3}{4}$ grains de moutarde (Dahaby)........................	0^{gr} 19697475
Qirât = $\frac{3,3105}{15}$ = $\frac{4,729285\frac{5}{7}}{21\frac{3}{7}}$ (Balâdory)......	
Qirât = 5 grains d'orge[a] = $\frac{1}{20}$ metqâl ou dînâr = $\frac{1}{14}$ derham (*Kanz*)...................	
Qirât = $\frac{1}{20}$ metqâl = 3 *habbah*[b] (*Madjmoû'ah*)...	
Qirât = $\frac{1}{14}$ derham = 5 grains d'orge (*ibid.*)....	
Qirât de l'or en Orient = $\frac{1}{20}$ metqâl = 3 *habbah* de l'or (Ms. de Gênes).................	0 2207
Qirât = 5 grains d'orge (Feuille de garde)......	
Qirât de la *seunnah* = $\frac{1}{20}$ metqâl = $\frac{1}{14}$ derham (Djabarty)...........................	
Qirât des Hanafites = 300 grains de moutarde = $\frac{1}{20}$ metqâl = $\frac{1}{14}$ derham (Dahaby)...........	
Qirât de l''Irâq = $\frac{1}{20}$ dînâr (*Qâmoûs*)..........	
Qirât = $\frac{1}{12}$ derham (Eliyâ)..................	
Qirât = $\frac{1}{2}$ dâneq du derham = $\frac{1}{12}$ derham (*Madjma' el anheur*)...........................	
Qirât = $\frac{1}{12}$ derham = 4 *habbah*[c] (*Madjmoû'ah*)..	0 2574 $\frac{5}{6}$
Qirât de l'argent en Orient = 4 habbah de l'argent = $\frac{1}{12}$ derham (Ms. de Gênes)..........	
Qirât de Ténès = $\frac{1}{3}$ derham de Cordoue (Bekry).	?

[a] De 0 gr. 04414.

[b] De 0 gr. 0735 $\frac{2}{3}$.

[c] De 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$.

VALEURS DE DIFFÉRENTS DÂNEQS RAPPORTÉES AU GRAMME.

Dâneq = $\frac{2}{3}$ obole (*sic*) (Jean fils de Sérapion)....	0gr 3678 $\frac{1}{3}$
Dâneq = $\frac{1}{6}$ derham (*Fath el Mo'in*, *Hâwy*, *Qâmoûs*, *Oqiânos*, Djabarty, Dahaby) = 2 qîrâts[a] (Ebn el-Djyâb) = $\frac{1}{6}$ derham de 12 qîrâts (Eliyâ) = $\frac{1}{6}$ derham = 8 $\frac{2}{5}$ grains[b] (Maqrîzy) = $\frac{1}{6}$ derham = 8 *habbah* de l'argent (Ms. de Gênes) = $\frac{1}{6}$ derham = 2 qîrâts (*Madjmoû'ah*) = $\frac{1}{6}$ derham de 70 grains d'orge[c] (Feuille de garde) = 8 grains d'orge = $\frac{1}{6}$ derham de 48 grains d'orge (Bâqer).......... Dâneq des médecins, des jurisconsultes et autres = $\frac{1}{6}$ derham (Comm. de l'*Ardjoûzah*)...........	0 5149 $\frac{2}{3}$
Dâneq = 3 qîrâts (de 4 grains d'orge) ou *kharroûbah* de Syrie = $\frac{1}{6}$ derham (darakhmy) (Djirdjis) = 10 *habbah* de Syrie ou grains d'orge (Moqaddasy) = $\frac{1}{6}$ derham *kayl* = $\frac{1}{4}$ derham *dokhl* (Zahrâwy, Cohen el 'Attâr)........................	0 55175
Dâneq = $\frac{1}{6}$ dînâr (de 20 qîrâts) = 3 $\frac{1}{3}$ qîrâts[d] = 10 *habbah* = 40 *areuzzah*[e] (*Hâwy*) = $\frac{1}{6}$ metqâl = 3 $\frac{1}{3}$ qîrâts (*Madjmoû'ah*) = $\frac{1}{6}$ dînâr = 4 *tassoûdj* = 8 *habbah* = 16 grains d'orge (*ibid.*)......... Dâneq du metqâl (de 20 qîrâts) = 10 grains d'orge (*ibid.*).................................. Dâneq du dînâr = 3 qîrâts et 1 *habbah* (3 $\frac{1}{3}$ qîrâts) (*Résâlah Chamsiyah*)........................	0 735 $\frac{2}{3}$
Dâneq du metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$	0 7882 $\frac{1}{7}$

[a] De 0 gr. 2574 $\frac{5}{6}$.

[b] De 0 gr. 061305 $\frac{5}{9}$.

[c] De 0 gr. 04414.

[d] De 0 gr. 2207.

[e] De 0 gr. 01839 $\frac{1}{6}$.

VALEURS DE DIFFÉRENTES ONCES EN DERHAMS ET EN GRAMMES.

	Derhams.	Grammes.
Once = 7 metqâls (Jean fils de Sérapion) (de 3,305 ?)	($7\frac{1}{2}$)	23,1735
Once = 7 metqâls (Jean fils de Sérapion) (de 4,414 ?)	(10)	30,8980
Once = 7 metqâls (Jean fils de Sérapion) (de 4,729285 $\frac{5}{7}$?)	($10\frac{5}{7}$)	33,1050
Once du ratl *roûmy* = 6 metqâls (Eliyâ) (de 4,414)	($8\frac{4}{7}$)	26,4840 [1]
Once = 24 *nawâh* (*'Antary*) (de 1,1035)	($8\frac{4}{7}$)	26,4840
Once = 1 $\frac{1}{3}$ *estâr* (de 19,863) de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls (de 4,414) *Djawhary* (Ebn el Djyâb)	($8\frac{4}{7}$)	26,4840
Once = 8 metqâls (*Madjmoû'ah*) (ou darakhmy de 3,305)	($8\frac{4}{7}$)	26,4840
Once d'après une demi-once en verre de ma collection	......	30,5200
Once = 7 metqâls (Bâqer, *Qâmoûs*) (de 4,414)	(10)	30,8980
Once du ratl *roûmy* (*Guide du Kâteb*)	10	30,8980
Once du ratl *hariry* (*ibid.*)	10	30,8980
Once de Séville de 16 au ratl (Ebn Abî Osaybe'ah)	(10)	30,8980
(ou de 10 *darakhmy* ?) (*ibid.*)	($10\frac{5}{7}$)	33,1050
Once du temps d'Ebn el Djyâb = 20 derhams de l'Andalos (Ebn el Djyâb) (de 1,5764 $\frac{2}{7}$?)	......	31,5285 $\frac{5}{7}$

[1] Cette once représente la seizième partie du ratl du Maghreb de 423 gr. 744.

	Derhams.	Grammes.
Once = 10 $\frac{1}{2}$ derhams (ʿAntary) (de 3,0898?).	10 $\frac{1}{2}$	32,4429
Once de Baghdâd du ratl de 128 derhams des Mâlékites (Maqrîzy)...........	10 $\frac{2}{3}$	32,9578 $\frac{2}{3}$
(ou du ratl de 128 *darakhmy*?).	(12 $\frac{6}{7}$)	39,7260
Once = 7 $\frac{1}{2}$ metqâls de l'or (Zahrâwy) (de 4,414).........................	(10 $\frac{5}{7}$)	33,1050
Once du ratl de Baghdâd (de 90 metqâls ou 128 $\frac{4}{7}$ derhams) = 7 $\frac{1}{2}$ metqâls (Eliyâ)...	10 $\frac{5}{7}$	33,1050
Once du même ratl de Baghdâd (Djabarty, Eliyâ, etc.)......................	10 $\frac{5}{7}$	33,1050
Once = 7 $\frac{1}{2}$ metqâls = 10 $\frac{5}{7}$ derhams (Djirdjis).........................	10 $\frac{5}{7}$	33,1050
Once du ratl arabe ou de l'ʿIraq (ʿAntary) = 10 derhams-darakhmy..............	(10 $\frac{5}{7}$)	33,1050
Once = 7 metqâls (*Qâmoûs*, *Oqiânos*) (de 4,729286 $\frac{5}{7}$?)......................	(10 $\frac{5}{7}$)	33,1050
Once = 1 $\frac{2}{3}$ *estâr* (de 19,863) = 7 $\frac{1}{2}$ metqâls (de 4,414) (*Qâmoûs*, *Oqiânos*)........	(10 $\frac{5}{7}$)	33,1050
Once = 7 $\frac{1}{2}$ metqâls = 10 $\frac{5}{7}$ derhams (*Madjmoûʿah*).........................	10 $\frac{5}{7}$	33,1050
Once *d'aujourd'hui* et des médecins (Bâqer).	10 $\frac{5}{7}$	33,1050
Once = 7 $\frac{7}{12}$ metqâls (Khawwâm) (de 4,414).	10 $\frac{5}{6}$	33,4728 $\frac{1}{3}$
Once du ratl de Baghdâd de 91 metqâls ou 130 derhams (Eliyâ, Djabarty, etc.) = 10 $\frac{5}{6}$ derhams (*Guide du Kâteb*)........	10 $\frac{5}{6}$	33,4728 $\frac{1}{3}$
Once du ratl de Mesr (Eliyâ, *Guide du Kâteb*, etc.) = 576 *habbah* (*Guide du Kâteb*) (de 0,06437 $\frac{1}{12}$)..............	12	37,0776

	Derhams.	Grammes.
Once de Tunis (Moqaddasy)	12	37,0776
Once du Maghreb = $\frac{50}{4}$ (Ebn Batoûtah)....		
Once du ratl de Qalyoûb, du Fayyoûm et *folfoly ?* (*Guide du Kâteb*)	$12\frac{1}{2}$	38,6225
Once du mann de bois d'aloès indien (*Hâwy*).	$13\frac{1}{3}$	$41,1973\frac{1}{3}$
Once du ratl *moûmény* (*Guide du Kâteb*) ...	14	43,2572
Once de Melilah (Bekry) (derhams de 3,0898 ?).	15	46,3470
(derhams de 3,3105 ?)....	$(16\frac{1}{4})$	49,6575
Once d'Alâyah (*Guide du Kâteb*).........	15	46,3470
Once du ratl layty (*ibid.*)...............	$16\frac{2}{3}$	$51,4966\frac{2}{3}$
Once du ratl djarouy (*ibid.*).............	26	80,3348
Once du ratl de Damiette (*ibid.*).........	$27\frac{1}{2}$	84,9695
Once du ratl de Foûwwah (*ibid.*).........	30	92,6940
Once du ratl de Mahallah (*ibid.*).........	$33\frac{1}{3}$	$102,9933\frac{1}{3}$
Once = 40 derhams (*Menhâdj*)..........		
Once légale = 40 derhams (Ebn el Djyâb)..		
Once de l'argent = 40 derhams (Maqrîzy)..		
Once du temps du Prophète = 40 derhams (*Kanz*)..........................		
Once légale du Hedjâz = 40 derhams (*Madjmoû'ah*)	40	123,5920
Once des lexicologues, des traditions et des temps anciens = 40 derhams (Bâqer)...		
Once du ratl de la Mekke (Balâdory, *Qâmoûs*, Maqrîzy, etc.)....................		
(ou de 3,3105 ?)........	$(42\frac{6}{7})$	132,4200

	Derhams.	Grammes.
Once du ratl d'Alep (*Guide du Kâteb*).....	40	123,5920
Once du ratl de Damas (Eliyâ, *Guide du Kâteb*, Djabarty) = 4 onces du Maghreb (Ebn Batoûtah) = $\frac{600}{12}$ (Nabrâwy).......	50	154,4900
Once de Syrie depuis Hems jusqu'à El Djéfâr, de 40 et quelques derhams à 50 (Moqaddasy)......................	50	154,4900
Once de Syrie (Eliyâ, Fâsy, Djabarty etc.).	50	154,4900
Once du ratl de Hamâh (Nabrâwy).......	55	169,9390
Once de Chayzar (*ibid.*)...............	57	176,1186
Once d'Alep (*ibid.*)..................	63	194,6574
Once du ratl de Hems (*ibid.*)..........	66 $\frac{1}{6}$	204,4417 $\frac{2}{3}$
Once du ratl de Jérusalem (*Guide du Kâteb*).	66 $\frac{2}{3}$	205,9866 $\frac{2}{3}$
Once des ratls d'Osyoût, de Tahâ et de Tahtâ (*ibid.*)....................	83 $\frac{1}{3}$	257,4833 $\frac{1}{3}$
Once de la Mekke pour le beurre = 2 $\frac{1}{3}$ ratls mesrys (Fâsy)......................	336	1038,1728
ou = 2 $\frac{1}{2}$ ratls mesrys (Fâsy)......................	360	1112,3280

Comp. aussi sous *ratl*, l'*once* étant le plus généralement le douzième du ratl.

Nota. A cause des nombreuses répétitions, j'ai adopté pour le tableau des ratls les abréviations suivantes :

'Ant...... El 'Antary, Escurial n° 844.
Bat ...... Ebn Batoûtah.
Bek...... El Bekry.
Char ..... *Charâié el islâm.*
Dah...... Ed-Dahaby.
Dj....... El Djabarty.
Djir...... Djirdjis, Escurial n° 844.
E........ Eliyâ.
Esc. 929.. Ebn el Djyâb, Escurial n° 929.
Fadl ..... Ebn Fadl Allah.
Fg....... Feuille de garde du n° 1014, Suppl. ar.
G. *Cleop*... Appendice aux Œuvres de Galien : *Ex libris Cleopatræ.*
G. *Diosc*... *Ibid.*, Dioscorides.
G. *veter*... *Ibid.*, *De mensuris et ponderibus veterinariorum.*
Gay...... De Gayangos : *Hist. of moh. dynasty.*
H........ Ebn Hauqal.
Ist....... El Istakhry.
K....... *Guide du Kâteb.*
Madjm.... *Madjmoû'ah fi'l hésâb.*
Maq ..... El Maqrîzy.
Md....... *Menhâdj ed-deukkân.*
Moh...... Mohammad ebn Ismâ'îl.
Moult .... *Moultaqa el abheur.*
Moq ..... El Moqaddasy.
Nab...... En-Nabrâwy.
Nas...... Nasiri Khosrau.
Oq....... *Oqiânos.*
Q. 580.... Quatremère, *Notices et extraits des mss.*, ms. ar. n° 580 (El Bekry).

Q. 583....	Quatremère, *ibid.* ms. ar. n° 583 (Ebn Fadl Allah).
Qâ.......	*Qâmoûs.*
Rés......	*Er-Résalah ech-chamsiyah.*
Soy......	Es-Soyouty.
Zahr......	Ez-Zahrâwy.

N. B. Lorsqu'un auteur ne précise pas le chiffre des derhams dont se compose un ratl, mais que ce chiffre résulte de son énoncé, il figurera entre parenthèses dans la colonne des derhams, comme dans le tableau des onces.

VALEURS DE DIFFÉRENTS RATLS EN DERHAMS ET EN GRAMMES.

	Derhams.	Grammes.
Ratl de l'émir Hassan ebn Ahmad......	......	296,3434
Libra = 90 *holcæ* (drachmes de 3,3105) (G. *veter.*)......................	......	297,9450
Ratl *roûmy* = 9 onces (de Baghdâd ? de 33,105) ('Ant.).................	......	297,9450
Ratl de Venise (Dj.).................	102	315,1596
Ratl de l'Inde (*sir*) = 70 metqâls (Q. 583).	(102 $\frac{2}{3}$ *)	317,2194 $\frac{2}{3}$
Libra = 96 drachmes (de 3,3105) = 576 oboles (G. *Cleop.*, *Diosc.*).......	(102 $\frac{6}{7}$)	317,8080
Ratl *roûmy* = 72 metqâls = 102 $\frac{6}{7}$ derhams (E.).....................	102 $\frac{6}{7}$	317,8080
Le ratl = 12 onces de 1 $\frac{1}{3}$ estâr (l'estâr de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls) (= 72 metqâls). *Djawhary* (Esc. 929).....................	(102 $\frac{6}{7}$)	317,8080
Le ratl *motlaq* = 12 onces = 24 estâr (de 4 metqâls-darakhmy ?) (*Madjm.*).....	(102 $\frac{6}{7}$)	317,8080
Ratl *roûmy* (Dj., Dah.)..............	102 $\frac{6}{7}$	317,8080
Ratl d'Antâlyah = 96 darakhmy ('Ant.)..	(102 $\frac{6}{7}$)	317,8080
Ratl *roûmy* (romain) de Sicile (Edrisy)..	112	346,0576
Ratl de 11 onces $\frac{1}{3}$ et $\frac{2}{9}$ (Maqr.)........	115 $\frac{5}{9}$	357,0435 $\frac{5}{9}$
Ratl *harîry* (de la soie) (K.)..........	120	370,7760
Ratl *roûmy* (K.).....................	120	370,7760
Ratl de l'Andalos = ratl de l'Orient de 90 metqâls — 5 $\frac{21}{44}$ derhams de l'Andalos (Ms. de Gênes)................	(124 $\frac{29}{44}$)	385,1716 $\frac{13}{22}$

* L'auteur dit «d'Égypte». Cependant 70 metqâls de 4,414 = 308,98 ; ce qui ferait pour le derham d'Égypte 3 gr. 01738 $\frac{79}{931}$; ou bien il faut donner au metqâl le poids de 4 gr. 5317 $\frac{1}{15}$.

	Derhams.	Grammes.
Ratl du Maghreb (Dj.)	$127\frac{1}{7}$ [a]	392,8460
Ratl de la France et des Francs (Dj.); des Francs (Dah.)	128	395,4944
Ratl d'El Qayrawân pour la viande = 12 onces de Baghdâd (de 10 $\frac{2}{3}$ derhams) (H.)	128	395,4944
Ratl des Mâlékîtes = 7374,08 *habbah* (Esc. 929)	128	395,4944
Le ratl = 128 derhams *kayl, poids de sept. Abou 'Obayd* (Maqr.)	128	395,4944
Ratl de Baghdâd (Sidi Khalîl)	128	395,4944
Ratl de l''Irâq et de Baghdâd = 12 onces de 10 $\frac{2}{3}$ derhams = 128 derhams *kayl* = ratl *folfoly* (Maqr.)	128	395,4944
Ratl de Baghdâd. *Ebn Abî Zayd* (Ms. de Gênes)	128	395,4944
Libra = 90 *holcæ* (metqâls de 4,414) (*G. veter*)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600
Ratl de Baghdâd = 128 $\frac{4}{7}$ derhams *kayl* = 20 estârs de 6 $\frac{3}{7}$ derhams ou 4 $\frac{1}{2}$ metqâls (Zahr.)	$128\frac{4}{7}$	397,2600
Ratl de la médecine = 120 derhams [b] (darakhmy?) (Zahr.)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600
Ratl de Baghdâd = 90 metqâls (E.)	$128\frac{4}{7}$	397,2600
Ratl de Baghdâd, d'après En-Nawawy (K., Ebn Qâsem, Dj.)	$128\frac{4}{7}$	397,2600
Ratl arabe ou de l''Iraq = 12 onces de 10 derhams (darakhmy?) ('Ant.)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600

[a] L'évaluation du ratl du Maghreb par Eliyâ (voir plus bas) paraît plus certaine.

[b] 120 derhams de 3,0898 donneraient pour ce ratl 370 gr. 776.

	Derhams.	Grammes.
Le ratl (Moh.)	128 $\frac{4}{7}$	397,2600
Le ratl = 12 onces de 1 $\frac{2}{3}$ estâr de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls (le metqâl de 1 $\frac{3}{7}$ derham) (*Qâ.*, *Oq.*)	(128 $\frac{4}{7}$)	397,2600
Ratl de Baghdâd ou de l'Orient = 90 metqâls de Baghdâd (chaque metqâl pesant 75 $\frac{1}{2}$ *habbah* de l'Andalos) = 20 estârs de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls de l'Orient (Ms. de Gènes)	(128 $\frac{4}{7}$)	397,2600
Le ratl = 12 onces = 20 estârs = 90 metqâls (*Madjm.*)	(128 $\frac{4}{7}$)	397,2600
Le ratl = 120 derhams (darakhmy?) (Fg.)	(128 $\frac{4}{7}$)	397,2600
Ratl de l'ʿIrâq = 90 metqâls (Bâqer)	(128 $\frac{4}{7}$)	397,2600
Le ratl du temps des quatre premiers khalifes, suivant quelques jurisconsultes (*Reudd el Mohtâr*)	128 $\frac{4}{7}$	397,2600
Ratl de Baghdâd (*Oq.*)	128 $\frac{4}{7}$	397,2600
Ratl de Baghdâd, d'après En-Nawawy = 90 metqâls légaux = 85 $\frac{5}{7}$ metqâls *mesry* (Dah.)	(128 $\frac{4}{7}$)	397,2600
Le ratl (Djir.)	129	398,5842
Ratl du Maghreb y compris la Sicile et l'Andalos (antérieurement à El Moqaddasy) = ratl de Baghdâd (Moq.)	130	401,6740
Ratl du Fârès pour la viande, le pain, etc. = ratl de Baghdâd (Moq.)	130	401,6740
Ratl de Baghdâd (K., *Md.*, Nab.), d'après Er-Râfeʿy (K.)	130	401,6740
Ratl de 130 derhams *kayl* (Maqr.)	130	401,6740
Le ratl (Fg.)	130	401,6740

	Derhams.	Grammes.
Le ratl = 91 metqâls (*Rés.*)	(130)	401,6740
Le ratl, le ratl de l'Irâq = 20 estârs de 6 $\frac{1}{2}$ derhams (*Moult.*).............	(130)	401,6740
Ratl de l'Irâq = $\frac{1}{2}$ ratl de la Mekke = $\frac{2}{3}$ ratl de Médine = 91 metqâls = 91 metqâls légaux = 68 $\frac{1}{4}$ metqâls sayrafys (Bâqer)	130	401,6740
Ratl de l'Irâq = 130 derhams de 48 grains (Querry)........................	130	401,6740
Le ratl du temps des quatre premiers khalifes (*Reudd el Mohtâr*)..........	130	401,6740
Ratl de l'Yaman et ratl de la Mésopotamie = ratl de Baghdâd (Moq.)..........	130	401,6740
Ratl du Maghreb = 96 metqâls (E.)....	137 $\frac{1}{7}$	423,7440
Ratl des Mâlékîtes = 128 derhams (darakhmy? de 3,3105) = 7374,08 *habbah* (Esc. 929)........................	(137 $\frac{1}{7}$)	423,7440
Ratl *folfoly* (du poivre) = 1 ratl de Baghdâd + 10 derhams (Moq.).............	(140)	432,5720
Ratl du Maghreb, y compris la Sicile et l'Andalos, à l'époque des Fâtémites (Moq.)........................	(140)	432,5720
Ratl du Moultân = ratl du khalîfe fâtémîte (Moq.)..................	(140)	432,5720
Ratl *wâfy* en verre du musée du Louvre.	(141 $\frac{1}{2}$)	437,2067
Ratl *mesry* = 144 derhams *kayl* (Zahr.)..	144	444,9312
Ratl *mesry* = 144 derhams *de l'argent* (Nas.)........................	144	444,9312
Ratl mesry = 6912 *habbah* (de 0,06437 $\frac{1}{12}$) (K.)........................	(144)	444,9312

	Derhams.	Grammes.
Ratl *mesry* (K., Fadl. (Soy.), Dj.) d'Égypte et du Caire (Nab.)................	144	444,9312
Ratl *mesry* = 96 metqâls *mesrys* = 100 $\frac{1}{5}$ metqals légaux = 1 $\frac{3}{5}$ ratl de Baghdâd (Dah.).........................	144	444,9312
Ratl de Tunis = 12 onces de 12 derhams (Moq.).........................	(144)	444,9312
Ratl des Génois = ratl *mesry* (Fadl.).....	(144)	444,9312
Ratl de Constantinople = ratl *mesry* (Fadl.).	(144)	444,9312
Ratl de Qalyoûb (K.)................	150	463,4700
Ratl du Fayyoûm (K., Dj.)...........	150	463,4700
Ratl *falafy* (lis. *folfoly*) (K.)..........	150	463,4700
Ratl *qal'y* (de l'étain) et *folfoly* (Dj., Dah.).	150	463,4700
Ratl du Maghreb = $\frac{1}{4}$ ratl de Damas (Bat.).	150	463,4700
Ratl *qostantiny* (de C. P.) (Dj.)........	158	488,1884
Ratl *folfoly* = 15 onces de Baghdâd de 10 $\frac{2}{3}$ derhams (H.)................	(160)	494,3680
Ratl d'El Qayrawân = ratl *folfoly* (H.)...	(160)	494,3680
Ratl de Séville = 16 onces de 10 derhams (Gay.).........................	(160)	494,3680
Ratl de Fez et de Tunis (Dah.)........	160	494,3680
Ratl de Fez, de Tlemsân et de Tunis (Dj.).	160	494,3680
Ratl du Djezireh (Mésopotamie) (Dj.)...	162	500,5476
Ratl (de Séville) du temps d'Ebn el Djyâb = 16 onces de 480 *habbah* du dinâr = 7680 *habbah* (Esc. 929).....	......	504,4571 $\frac{3}{7}$
Ratl *moûmény* (K.); *maymoûny* (Dj.)....	168	519,0864
Ratl *zyâty* de Sam. Bernard = 14 onces de Mesr.........................	168	519,0864

	Derhams.	Grammes.
Ratl *istâmboûly* (de C. P.) et *roûmy* (Dj.).	176	543,8048
Ratl d'ʿAlâyah (K., Dj.)...............	180	556,1640
Ratl du Maghreb = $\frac{1}{20}$ ratl indien = 1 $\frac{1}{4}$ ratl *mesry* (Bat.)..................	(180)	556,1640
Ratl de Médine (ratl de l'ʿIrâq étant de 128 $\frac{4}{7}$) (Bâqer)...................	192 $\frac{6}{7}$	595,8900
Ratl de Médine (*Char.*) = 30 estârs (*Moult.*) (ratl de l'ʿIrâq étant de 130) (Bâqer) = 1 $\frac{1}{2}$ ratl de l'ʿIrâq (Querry)........	195	602,5110
Ratl d'Yatreb (Médine) jusqu'à Qorb (Moq.)........................	200	617,9600
Ratl *layty* (K., Dj.).................	200	617,9600
Ratl de la Mekke (ratl de l'ʿIrâq étant de 128 $\frac{4}{7}$) (Bâqer)....................	257 $\frac{1}{7}$	794,5200
Ratl de la Mekke (ratl de l'ʿIrâq étant de 130) (*ibid.*)..................	260	803,3480
Ratl de Khowayy, d'Ormyah et du Djébâl (Moq.)........................	300	926,9400
Ratl de Nésibe et d'El Djayy = 210 metqâls (E.)......................	300	926,9400
Ratl d'Akhlât (Khélât) (Nas.).........	300	926,9400
Ratl *djarouy* (K., Dj.)................	312	964,0176
Ratl d'Arzan et du Djezîreh = 220 metqâls (E.)......................	314 $\frac{2}{7}$	971,0800
Ratl Azroûmy et Djoûzy (Dj.).........	320	988,7360
Ratl de Damiette (K., Dj., Dah.).......	330	1019,6340
Ratl pour tout, excepté pour la viande, à Ténès = 22 onces (de 15 derhams) (Bek.)........................	(330)	1019,6340

	Derhams.	Grammes.
Ratl d'Arachqoûl = 22 onces (de 15 derhams) (Bek.)	(330)	1019,6340
Ratl de Melilah et de Nakoûr = 22 onces (de 15 derhams) (Bek.)	(330)	1019,6340
Ratl de Sérây (Q. 583)	330	1019,6340
Ratl de Foûwah (K., Dj., Dah.)	360	1112,3280
Ratl de Qennesrîn (Moq.)	400	1235,9200
Ratl de Mahallah (K., Dj., Dah.)	400	1235,9200
Ratl de la Mekke appelé *mann* = 12 onces (de 40 derhams) (Moq.)	(480)	1483,1040
Le ratl = 12 onces de 40 derhams (*Qâ.*).	480	1483,1040
Ratl de la Mekke avant l'islamisme (Maq.).	480	1483,1040
Ratl d'Alep (K.) = 4 $\frac{3}{7}$ ratls de Baghdâd (de 128 derhams) (Zahr.)	(480)	1483,1040
Ratl Dâhéry (Dj.), en usage au bazar d'Alep (Nab.), tâhèry = 336 metqâls (E.)	480	1483,1040
Ratl du marché de Meyyâfâréqîn (Nas.)	480	1483,1040
Ratl syrien (Oq.)	480	1483,1040
Ratl de Qenneh = 3 $\frac{1}{3}$ ratls du Caire (Girard, *Descr. de l'Égypte*, t. XVII)	(504)	1557,2592
Ratl de Syrie = 3 [*] ratls du Maghreb (Bat.).	(540)	1668,4920
Ratl de la principauté de Marmara = 4 ratls *mesrys* (Q. 583)	(576)	1779,7248
Ratl de la principauté d'Antalia = 4 ratls *mesrys* (Q. 583)	(576)	1779,7248

[*] Il est à supposer que le copiste a omis la fraction $\frac{1}{3}$; car 180 × 3 $\frac{1}{3}$ = 600 derhams, nombre généralement admis pour le ratl syrien. Nous savons d'ailleurs que pour Ebn Batoûtah le ratl du Maghreb se compose de 180 derhams.

IMPRIMERIE NATIONALE.

	Derhams.	Grammes.
Ratl de Kara Hisar (Q. 583)	(576)	1779,7248
Ratl syrien par rapport au ratl *mesry* (Dj.).	592 ½	1830,7065
Ratl syrien = 600 derhams *kayl* (Zahr.).	600	1853,8800
Ratl syrien, de Tripoli et de Damas (K., Dj.)	600	1853,8800
Ratls de la Syrie, depuis Hems jusqu'à El Djéfâr (Moq.)	600	1853,8800
Ratl de Damas (K., Nab., Dah.)	600	1853,8800
Ratl de Madyan et d'Aylah = ratl de Syrie (Moq.)	(600)	1853,8800
Ratl de Balad = 420 metqâls (E.)	600	1853,8800
Ratl de Tripoli (Dj., Dah.)	630	1946,5740
Ratl de Hamâh et d'El Ma'arrah (Nab.)..	660	2039,2680
Ratl de Chayzar (Nab.)	684	2114,4232
Ratl d'Alep, de Hamâh et d'El Ma'arrah (Dj.)	720	2224,6560
Ratl d'Alep (Dah.)	720	2224,6560
Ratl de Ramleh (Dj.)	742	2292,6316
Ratl d'Alep (Nab.)	756	2335,8888
Ratl de Hems (Nab.)	794	2453,3012
Ratl de Jérusalem (E., K., Dj.), de Naplouse, 'Âtéky et de Ba'albakk (Dj.)...	800	2471,8400
Ratl de Jérusalem (Dah.)	864	2669,5872
Ratl *istâmboûly* (de C. P.) (Dj.)	876	2706,6648
Ratl de Baysân (Dj.)	900	2780,8200
Ratl d''Akkâ (Dj.)	950	2935,3100
Ratl d'Osyoût, de Tahâ et de Tahtâ (K.).	1000	3089,8000
Ratl d''Adjloûn, d'Osyoût, de Talhâ et de Tahtâ (Dj.)	1000	3089,8000

	Derhams.	Grammes.
Ratl d'Osyoût et de Tahtâ (Dah.)........	1000	3089,8000
Ratl de la viande à Ténès = 67 onces (de 15 derhams) (Bek.)...............	(1005)	3105,2490
Ratl de la principauté de Tinghislou = environ 7 ratls *mesrys* (Q. 583).......	(1008)	3114,5184
Ratl d'Ardebîl (H., Ist.)...............	1040	3213,3920
Grand ratl de Chirâz = 8 ratls de Baghdâd (Moq.)........................	(1040)	3213,3920
Le plus faible ratl du pays de Roûm = 8 ratls *mesrys* (Q. 583)............	(1152)	3559,4496
Ratl d'Aqséraï = 8 ratls *mesrys* (Q. 583).	(1152)	3559,4496
Ratl de Taha (Dj., Dah.),.............	1200	3707,7600
Ratl de la viande dans l'Andalos = 9 ½ ratls *folfolys* (de 150? derhams) (H.).....	(1425)	4402,9650
Ratl de Sîwâs (Dj.)..................	1440	4449,3120
Ratl de la viande, des figues, etc., à El Qayrawân = 10 ratls *folfolys* (de 150? derhams) (Bek.).................	(1500)	4634,7000
Ratl d'Antioche (Dj., Dah.)...........	1560	4820,0880
Ratl de la viande à Tahart = 5 ratls (de 330? derhams) (Bek.).............	(1650)	5098,1700
Le plus fort ratl du pays de Roûm = environ 12 ratls *mesrys* (Q. 583).....	(1728)	5339,1744
Ratl de la principauté de Kastamouniah = environ 16 ratls *mesrys* (Q. 583)...	(2304)	7118,8992
Ratl de la principauté de Qawiâ, environ (Q. 583)......................	(2304)	7118,8992
Ratl de la principauté de Berki = 16 ratls *mesrys* (Q. 583).................	(2304)	7118,8992

	Derhams.	Grammes.
Ratl Lakhmy, Khatkâry (Khankâry, Khankâdy)? et des habitants de Merou (Dj.).	2400	7415,5200
Ratl des habitants d'El ʿOrfah (Dj.), d'ʿOrfah (Dah.)........................	2400	7415,5200
Ratl de la viande à Baghâyah = 20 ratls *folfolys* (de 150? derhams) (Bek.) ...	(3000)	9269,4000
Ratl de Kerminan (Q. 583)..........	3120	9640,1760
Ratl de la principauté de Tawâza (Q. 583).	3120	9640,1760
Ratl de la principauté de Brousse (Q. 583).	3120	9640,1760
Ratl de la principauté de Foûkeh (Q. 583).	3120	9640,1760
Ratl indien = 20 ratls du Maghreb = 25 ratls *mesrys* (Bat.)..............	(3600)	11123,2800
Ratl de Dehly = 20 ratls du Maghreb (Bat.)...........................	(3600)	11123,2800
Ratl de Bougie = 33 ratls *mesrys* (Dj.)...	(4752)	14682,7296
Ratl des briques à Mosoul = 60 ratls (de Baghdâd?) (F.)..................	(7714 2/7)	23835,6000

TABLE DE RÉDUCTION DES DERHAMS EN GRAMMES

depuis 1 jusqu'à 200,000 derhams.

DERHAMS.	GRAMMES.	DERHAMS.	GRAMMES.
1	3,0898	700	2162,8600
2	6,1796	800	2471,8400
3	9,2694	900	2780,8200
4	12,3592	1,000	3089,8000
5	15,4490	2,000	6179,6000
6	18,5388	3,000	9269,4000
7	21,6286	4,000	12359,2000
8	24,7184	5,000	15449,0000
9	27,8082	6,000	18538,8000
10	30,8980	7,000	21628,6000
20	61,7960	8,000	24718,4000
30	92,6940	9,000	27808,2000
40	123,5920	10,000	30898,0000
50	154,4900	20,000	61796,0000
60	185,3880	30,000	92694,0000
70	216,2860	40,000	123592,0000
80	247,1840	50,000	154490,0000
90	278,0820	60,000	185388,0000
100	308,9800	70,000	216286,0000
200	617,9600	80,000	247184,0000
300	926,9400	90,000	278082,0000
400	1235,9200	100,000	308980,0000
500	1544,9000	200,000	617960,0000
600	1853,8800		

PRINCIPALES FRACTIONS DU DERHAM.

1/2	1gr 5449
1/3	1 0299 1/3
2/3	2 0598 2/3
1/4	0 7724 1/2
3/4	2 3173 1/2
1/7	0 4414
2/7	0 8828
3/7	1 3242
4/7	1 7656
5/7	2 2070
6/7	2 6484
1/8	0 3862 1/4
3/8	1 1586 3/4
5/8	1 9311 1/4
7/8	2 7035 3/4

SYSTÈME DE POIDS D'ANANIA DE CHIRÂZ.

A propos du qirât de 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$, composé de 4 *habbah* de 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$, j'ai dit (notes 1, p. 243 et 3, p. 252) que telle me paraissait être la valeur attribuée au grain par Anania de Chirâz, auteur du VIIe siècle, dont le *Traité des poids et mesures*, rédigé en syriaque, fut communiqué en traduction à M. Queipo (*Essai sur le système métrique des anciens peuples*, t. I, p. 196). Le savant métrologue espagnol a dressé (p. 197 et 199) deux tableaux dans lesquels il présente successivement le système de poids établi par Anania et les valeurs absolues qu'il croit devoir rétablir de tous les poids de ce système. Il a pris pour point de départ le grain de 0 gr. 0492 (plus exactement 0,04926 $\frac{19}{56}$ puisqu'il est le $\frac{1}{96}$ du metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$). Le lecteur trouvera dans le tableau suivant les évaluations de M. Queipo et, dans la dernière colonne, celles qui me semblent devoir être attribuées aux poids mentionnés par l'auteur arménien, et parmi lesquelles je retrouve principalement la valeur de la *darakhmy*, celle du metqâl de Baghdâd, de l'once, du ratl et du qentâr du Roûm (Asie Mineure)[1] et celle du qentâr de Baghdâd.

On se rappellera que l'once du Roûm se compose de 6 metqâls (de 4 gr. 414) ou 8 *darakhmy* (de 3 gr. 3105); ce qui donne, pour la livre ou ratl du même pays, 96 *darakhmy* ou drachmes, ou 72 metqâls.

[1] Je regrette de ne pouvoir partager l'opinion de l'illustre métrologue de Madrid; selon moi, Anania de Chirâz a eu en vue, comme le métropolitain de Nésibe, les poids et mesures de l'Asie Mineure et non ceux de l'Égypte.

SYSTÈME DE

traduit du syriaque par M. Pete

(Vasquez Queipo, *Essai sur le système*

Grain													
Assarion ou lepton													1
Plaschit												1	
Keration											1		
Sing										1	4		
Grammar									1		6		
Termes								1			8		
Simes							1				12		
Drachme						1					18		
Dahekan					1						24		
Sikel				1							36		
Untia			1	4	6	8	12				144		
Litra		1	12		72								
Kendinar	1	100											
Talend		125											
Chanchar ou kankar		138			9936								

[a] *Darakhmy* ou drachme.
[b] Metqâl de Baghdâd.
[c] Once du ratl *rpûmy*.

ANANIA DE CHIRÂZ.

fesseur à l'Université de Berlin.

anciens peuples, t. I, p. 197 et 199.)

	RÉTABLISSEMENT					
	PAR M. QUEIPO.					PAR H. SALVAIRE.
rain			....	1	0gr0492	0,045979 2/3
....			....	....	....	0,091958 1/3
....			....	....	....	0,1379375
irât			1	4	0 1967	0,1839 1/6
Dâneq du metqâl)			4	16	....	0,735 2/3
crupule			6	24	1 1800	1,1035
remisse (1/3 de l'exagium)			8	32	1 5700	1,471 1/3
emisse (1/2 de l'exagium)			12	48	2 3600	2,207
rachme			18	72	3 5400	3,3105 [a]
ithkal (exagium)			24	96	4 7200	4,414 [b]
cle			36	144	7 0800	6,621
nce		1			28 3200	26,484 [c]
ivre	1	12			339 8400	317,808 [d]
entipondium	100				33984 0000	31780,800 [e]
alent	125				42500 0000	39726,000 [f]
anthar	138				46900 0000	43857,504

[d] Ratl *roûmy* de 72 metqâls de 4 gr. 414 ou de 96 drachmes de 3 gr. 3105.

[e] Qentâr *roûmy* de 100 ratls *roûmy*.

[f] Qentâr du ratl de Baghdâd de 90 metqâls.

ÉTUDES
SUR
L'ÉPIGRAPHIE DU YÉMEN,

PAR

MM. JOSEPH ET HARTWIG DERENBOURG.

(SUITE[1].)

VI.

LE VOYAGE DE M. ED. GLASER DANS L'ARABIE MÉRIDIONALE.

M. Ed. Glaser vient de s'arrêter à Paris, après avoir terminé le voyage qu'il avait entrepris sous les auspices de la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Les rapports de M. Glaser, les notices géographiques et archéologiques qu'il a rassemblées et les inscriptions qu'il a copiées constituent un ensemble qui permet d'apprécier les résultats obtenus.

Ancien aide-astronome à l'observatoire de Vienne et préparé par de fortes études orientales, M. Ed. Glaser s'arrêta d'abord tour à tour en Tunisie et en Égypte pour se perfectionner dans l'étude de l'arabe parlé et pour se familiariser avec les mœurs des musulmans. Cette période préparatoire, prolongée

[1] Voir *Journal asiatique*, 7e série, t. XIX, p. 361 et suiv.; 8e série, t. II, p. 229 et suiv.

forcément par la révolte d'Arabi Pascha et par le désarroi qu'elle avait causé dans cette partie de l'Orient, ne fut point perdue pour notre voyageur : il en profita pour compléter son outillage matériel et scientifique; et enfin, le 11 octobre 1882, il débarquait à Hodaida, sur la côte de la mer Rouge.

Malgré les lettres d'introduction dont M. Glaser était porteur de la part des autorités turques de Constantinople, il reçut à Hodaida un accueil peu encourageant. Un événement récent avait ravivé dans ces régions la défiance à l'égard des étrangers. M. Siegfried Langer, explorateur autrichien, avait, quelques mois auparavant, expié sa témérité par une mort violente à quelques journées de marche au nord d'Aden[1]. Le gouvernement local devait-il affronter la responsabilité d'exposer un nouveau voyageur européen à subir le même sort? Les protestations de M. Glaser finirent par avoir raison des scrupules que le wâlî de la province avait fait valoir pour l'empêcher de venir jusqu'à Ṣanʿâ. L'autorisation lui en fut enfin donnée, mais à condition qu'il ne s'y livrerait à aucun travail et sous la réserve qu'il laisserait ses instruments de précision à Hodaida.

L'inaction à laquelle M. Glaser fut condamné par une volonté toute-puissante fut néanmoins mise à profit par lui pour l'objet même de son voyage. Il recueillit de toutes parts des renseignements sur les points du Yémen qui méritaient d'être visités, et il se livra à une étude approfondie des deux ouvrages

[1] Voir D. H. Müller, *Siegfried Langer's Reiseberichte.*

de Al-Hamdânî, la *Djezirat al-'Arab* et le *Iklîl*, l'un une description géographique, l'autre une description archéologique de l'Arabie méridionale.

Peu à peu M. Glaser sut assez bien gagner la confiance du wâli pour ne pas être inquiété dans l'étude archéologique des environs de la capitale. Bientôt il fut autorisé à faire venir ses instruments, et dès lors il se livra à une série de recherches météorologiques et astronomiques dont nous ne pouvons apprécier la valeur. M. Glaser affirme avoir le premier déterminé d'une manière tout à fait exacte la position géographique de Ṣanʿâ, grâce à l'observation complète d'une occultation d'étoile.

Après une longue attente, le gouvernement ottoman et le wâlî se décidèrent à ne plus entraver le voyage de M. Glaser. Ils avaient acquis la conviction que celui-ci connaissait suffisamment la situation politique du pays et qu'il déploierait assez de tact et de prudence pour d'un côté ne pas compromettre par des paroles ou des actes inconsidérés l'action des autorités turques, pour ne pas s'exposer d'un autre côté lui-même à des dangers dont elles tenaient à le garantir. A partir de ce moment, M. Glaser put entreprendre son exploration du Yémen, grâce à la bienveillance et à la haute protection de Son Altesse le ministre Edhem Pascha et de Son Excellence le wâlî du Yémen.

Le premier voyage de M. Glaser eut lieu du 16 octobre au 15 novembre 1883. La limite extrême en fut la ville de Soûda, où dominait alors le soi-disant

imâm Scharaf ed-Dîn et que quatre bataillons turcs devaient lui enlever. M. Glaser utilisa cette expédition, à laquelle il se joignit, pour visiter le sommet du célèbre Djebel Ḍîn (ضين), où se trouve le tombeau du welî (saint) Ḳoudam ibn Ḳâdim (قدم ابن قادم), entre Ṣanʿâ et ʿAmrân, et pour copier dans la mosquée située sur cette montagne quelques inscriptions ḥimyarites. Ses autres étapes furent ʿAmrân, dont le *ḳaṣr* est un des châteaux forts les plus célèbres entre ceux que renferme la partie supérieure du wâdî nommé Al-Baun (بون), le Djebel ʿAyâlî Yezîd, avec les ruines de Daʿân (دعان), Schîr (شير) et Yeschîʿ. A Soûda même, nulle trace d'antiquité ḥimyarite.

Le deuxième voyage de M. Glaser, entre le 25 novembre 1883 et le 7 janvier 1884, eut l'itinéraire suivant. De Ṣanʿâ, il se rendit d'abord à Schibâm Bait Aḳyân et à Kaukabân, où il fut aussi heureux dans ses trouvailles épigraphiques que dans ses découvertes géographiques; puis à la ruine de Bainoûn (بينون), qui ne contient aucune inscription, et à Ḥouṣn ʿAroûs (حصن عروس); enfin à Ṭawîla, l'endroit le plus à l'ouest qui ait conservé des vestiges de l'antiquité ḥimyarite, peut-être la frontière occidentale des anciens pays ḥimyarites, que semble limiter la chaîne alpestre du Serât. M. Glaser était arrivé à Ṭawîla le 2 décembre; de là, revenant sur ses pas jusqu'à Schibâm, il se rendit à Thilâ et gravit la montagne la plus élevée de la chaîne des Maṣânaʿa (مصانع), le Djebel Ḥaḍoûr esch-Schaikh (حضور الشيخ),

montagne habitée dans l'antiquité par les Benî Azd (بنى ازد). De Thilâ, M. Glaser redescendit dans la vallée du Baun, où, en dehors de ʿAmrân, il vit Nedjr (نجر), Medînet Al-Kouffâr sur le Djebel Djennât, Baḍʿa (بضعه), Medînat Ṣallît (مدينة صلّيت), Raida (ريده). Sur le plateau volcanique qui s'étend entre ʿAmrân et Ṣanʿa, et qui probablement formait autrefois le noyau du pays des Toubbaʿ et des Hamdânites, M. Glaser découvrit les magnifiques ruines de Ḥâz (حاز), ʿErrên (عرّين ou عرّان), Bait Goufr (بيت غفر), Roûʿ ou Roûʾ (روع ou روء), Benî Zoubair (بنى زبير), Ḳâʿa Mermal ou plaine de Mourammal, contrées qui fournirent nombre d'inscriptions et qui furent étudiées au point de vue topographique, grâce au sextant, à la boussole et au chronomètre astronomique.

Le schaikh ʿAbd Allâh Ṣaʿr de ʿAmrân se rendant à Koḥlân (كحلان) pour y soumettre des tribus rebelles, M. Glaser s'attacha à lui pour visiter aussi Koḥlân et ʿAffâr, deux endroits anciens que notre voyageur ne considère pas comme ḥimyarites, et qui sont situés sur le versant occidental du mont Serât.

De ʿAffâr, M. Glaser continua sa tournée à travers les pays soulevés et se rendit à Ḥadj, puis dans un village nommé Kaukabân, qui ne lui paraît pas d'origine ḥimyarite. Le 2 janvier 1884, M. Glaser se rendit au Djebel Miswar (مسور), montagne escarpée sans routes, où il perdit deux mulets préci-

pités dans l'abîme. La découverte de l'ancien Mesdjid Fâ'is (مسجد فائس) fut une compensation pour cet accident. Puis M. Glaser retourna à Ṣanʿâ, en passant par Bait ʿIdhâḳa (بيت عذاقه), marché du Djebel Miswar.

Le troisième voyage, accompli du 31 janvier au 14 février 1884, eut pour théâtre le pays de Arḥab et de Ḥâschid qui, d'après la tradition des *Ḳabâ'il* (قبائل), appartenait aussi à l'ancien pays des Toubbaʿ et s'étendait de Radjaou (رجوء) en Arḥab jusqu'à Kaukabân. La plupart des inscriptions de cette région mentionnent le dieu Ta'lab Riyâm, surnommé d'après le petit village de Riyâm, situé à Arḥab sur une chaîne de collines, le Djebel Etwa (جبل اتوه). A Riyâm, il y a encore le culte d'un welî (saint), servi par quelques *fouḳahâ*, dont la réunion constitue une hidjra (هجره). M. Glaser ayant constaté partout ailleurs dans le Yémen zaidite que ces saints, aujourd'hui regardés comme des saints musulmans ou au moins comme des précurseurs de l'islâm, sont en réalité des personnages vénérés de l'antiquité sabéenne, ne met pas en doute que le sanctuaire actuel de Riyâm doit contenir des souvenirs précieux de l'ancien culte de Ta'lab. On sait qu'un phénomène analogue s'est produit pour les divinités païennes de la Grèce et de Rome après le triomphe du christianisme. M. Glaser, malgré son courage et sa persévérance, ne réussit pas à vaincre la résistance acharnée que les habitants de Dhaibân (ذيبان), au

nombre de six mille hommes, lui opposèrent pour l'empêcher de pénétrer à Etwa et à Riyâm. M. Glaser croit avoir inspiré aux habitants assez de confiance pour espérer un meilleur succès si jamais il repasse dans ces régions. Pour cette fois, il a exploré dans le pays de Arḥab la contrée nommée la Khoubba (خبّة), un centre de ruines ḥimyarites, les châteaux forts primitifs du Laḥedj et du Abyân actuels, d'origine bakîlite, Ṣirwâḥ et Ṭhafâr (ظفار). Quant au pays des Ḥâschid, M. Glaser l'a traversé de l'est à l'ouest, parcourant les territoires des Benî Djoubbar (بنى جُبَّر), Kelbîn (كلبين), et le Ṣayad (الصيد), qui comprend la célèbre ruine de Nâ'aṭ (ناعط). Cette partie du voyage a été tout particulièrement périlleuse, et M. Glaser est le premier Européen qui l'ait affrontée.

La délimitation d'une partie de la frontière ḥimyarite, telle que nous la devons à M. Glaser, s'étend à l'est de la ligne qui a le parcours suivant : Djebel Ḥaḍoûr Nebbî Schou'aib ibn Mahdam (le village se nomme Metné), à une journée au sud-ouest de Ṣan'â, montagne haute de 3,200 mètres; de là à Ṭawîla, Djebel Miswar, Djebel Gourbân (à l'est de Soûda), et de là vers le wâdî Nedjrân. A partir de Metné (متنه) vers le sud, M. Glaser, bien que n'ayant pas exploré ces contrées, suppose que la ligne doit passer à peu près vers 'Oudain (عدين), Ta'izz (تعزّ) et doit atteindre la mer près de Abyân, de sorte que les ports principaux des anciens Ḥimyarites, et peut-

être aussi ceux des Sabéens, se seraient trouvés, non pas sur les côtes de la mer Rouge, mais sur les côtes du Ḥaḍramaut.

Comme le pays où les généalogistes arabes placent l'ancienne résidence des tribus hamdânites, c'est-à-dire des Ḥâschid, des Bakîl et des Yâmites, était situé dans les deux grands wâdîs et leurs affluents, l'un venant de Kaukabân et traversant successivement le Baun, le Ḥâchid actuel et Hirrân, l'autre prenant son point de départ au sud de Ṣanʿâ et passant par les territoires de Bel Ḥârith, Arḥab, etc. sous le nom de Khârid (خارد), deux wâdîs qui s'unissent dans les pays habités par les Dhoû Ḥosain, on peut supposer que les inscriptions ḥimyarites du wâdî Nedjrân sont l'effet d'une émigration des tribus sabéennes ou ḥimyarites, ayant fondé en quelque sorte une colonie, comme on rencontre aussi des colonies sabéennes ou ḥimyarites au nord de la péninsule arabique. Car, d'après M. Glaser, le pays situé au nord et au nord-est de Khamr (خمر) ne présente plus le caractère des régions ḥimyarites ou sabéennes, bien qu'au temps présent ces contrées soient habitées par des tribus hamdânites.

M. Glaser a copié deux cent soixante-seize inscriptions ou fragments d'inscriptions; beaucoup sont inédites, quelques-unes rectifient des textes antérieurement connus. Pour apprécier à sa juste valeur cette récolte épigraphique, il est bon de se rappeler que les Arabes enlèvent des ruines toutes les pierres transportables, soit pour se les approprier,

IMPRIMERIE NATIONALE.

soit pour les employer comme matériaux de construction, soit pour les vendre.

Voici comment les pierres se répartissent géographiquement :

N[os] 1-27, 49, 84, 85, Ṣanʿâ.
N° 28, Bait Baus.
N[os] 29-48, copies anciennes manuscrites de diverses provenances.
N[os] 50-78, copies faites par un israélite indigène.
N° 79, ruine de Schîr (شير).
N[os] 81-83, Djebel Ḍîn (جبل ضين), sur la frontière des ʿAyâl Soraiḥ et du Beled Hamdân.
N[os] 86-100, Kaukabân.
N[os] 101-127, Schibâm et ses environs.
N° 128, Ṭawîla (طويلة), sur la rive gauche du wâdî Lâʿa.
N° 129, Ḥaḍoûr esch-Schaikh (حضور الشيخ).
N[os] 80, 130-133, ʿAmrân, dans le Baun.
N[os] 134-135, Nedjr.
N[os] 136-210, Ḥâz (حاز), dans le Beled Hamdân.
N[os] 211-213, ʿErrên ou ʿErrân.
N[os] 214-242, Bait Goufr.
N° 243, Kourbât, dans le pays des ʿAyâl Soraiḥ.
N[os] 244-245, Raida (ريدة), dans le pays des ʿAyâl Soraiḥ.
N[os] 246-248, Benî Zoubair, dans le pays des ʿAyâl Soraiḥ.
N[os] 249-260, Roûʿ ou Roûʾ, dans le pays des ʿAyâl Soraiḥ.
N[os] 261-263, Djirʿân, dans le Beled Zindân, à Arḥab.
N° 264, Ṣirwâḥ, à Arḥab.
N[os] 265-267, Djebel Thanein près de Nâʿaṭ, à Ḥâschid.
N[os] 268-274, Nâʿaṭ.
N[os] 275-276, Yérîm ou Taʿizz, copies faites à Hodaida.

Un fait qui ne se rattache pas directement à l'objet du voyage de M. Glaser a été mis par lui en pleine lumière. On savait déjà que le schîʿisme

avait poussé des racines profondes dans le Yémen, mais on ignorait la présence d'un état ismaélien dans la région de Yâm, dont nous avons parlé précédemment. Le nom seul du chef, qui est appelé *Dâʿi*, suffit pour révéler le caractère religieux de sa dignité et les croyances de ses sujets. M. Glaser considère ces Ismaéliens comme des descendants des Ḳarmates. C'est là un point de vue qu'il a développé dans un rapport qui traite de leur pays et de leur religion.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LES AVADÂNAS JÂTAKAS,

PAR

M. Léon FEER.

Dans une série d'articles, j'ai étudié les conditions diverses auxquelles les êtres peuvent parvenir en raison de leurs vertus et de leurs vices, de leurs bonnes et de leurs mauvaises actions. J'ai fait ce travail d'après l'Avadâna-Çataka exclusivement, puisant mes renseignements dans les diverses décades de ce recueil, sauf la deuxième et la quatrième qui, jusqu'à présent, sont restées en dehors de mes recherches. Je me propose maintenant, pour clore cette étude un peu spéciale, d'examiner les récits des deux décades laissées de côté à dessein, et quelques-uns de ceux des autres sections qui ont avec eux une certaine analogie. Mais je dois auparavant revenir en peu de mots sur la classification que l'on peut faire des textes dénommés Avadânas.

1. CLASSEMENT DES AVADÂNAS.

D'après les spécimens que nous offre l'Avadâna-Çataka (je ne dois parler ici que de ce recueil), les récits appelés Avadânas peuvent se partager en trois classes : 1° les Avadânas qui se rapportent à l'avenir et qui forment en réalité un groupe à part, une catégorie spéciale, à laquelle convient la dénomination de Vyâkarana; 2° les Avadânas relatifs au présent, qui nous retracent un enchaînement de faits successifs séparés par de très faibles intervalles de temps. Ces récits ne sont pas nombreux, on peut les considérer comme une exception. Nous en comptons sept sur cent; 3° les Avadânas relatifs au passé et toujours divisés en deux parties : un récit du temps présent et un récit du temps passé qui peut se décomposer en plusieurs épisodes. Ces Avadânas sont de beaucoup les plus nombreux, puisqu'ils forment plus des deux tiers de la compilation totale; nous pensons ne pas nous tromper en voyant en eux le véritable type de ce genre d'écrit.

Mais cette troisième classe, qui est si vaste, comporte elle-même des subdivisions. Nous ne voulons pas rechercher toutes les distinctions qu'on y pourrait faire; nous nous attacherons à une seule, qui est fondée sur le rôle prêté au Buddha.

Dans le récit du temps présent, le Buddha joue le rôle d'acteur ou de témoin; même quand il ne connaît le fait que par ouï-dire, il est encore témoin : c'est toujours l'auteur de la compilation qui fait le

récit. Dans le récit du temps passé, au contraire, la parole passe au Buddha : c'est lui qui est le narrateur et il n'est que narrateur; il ne joue aucun rôle actif. Mais il connaît les faits par sa mémoire omnisciente et les apprécie. Tel est, en général, l'Avadâna pur et simple.

Cependant il peut fort bien se trouver que le Buddha ait été mêlé aux faits passés qu'il rapporte. Dans ce cas, l'Avadâna change de caractère et de nom; il devient un Jâtaka. En effet, cette dénomination s'applique spécialement à tout récit qui relate une particularité quelconque d'une des existences passées du Buddha, et ce récit est toujours fait par l'acteur lui-même; car il n'y a que lui qui ait assez de mémoire pour en avoir conservé le souvenir. C'est lui d'ailleurs qui raconte les actions passées des autres; à plus forte raison n'y a-t-il que lui qui puisse raconter les siennes propres.

On pourrait donc définir le Jâtaka : un Avadâna dans lequel le Buddha, au lieu de donner des explications sur le passé d'autrui, en donne sur son propre passé, ou en donne à la fois et sur le sien et sur celui d'autrui.

Or il y a, dans l'Avadâna-Çataka, un certain nombre de ces Jâtakas, ou Avadânas-Jâtakas. La deuxième et la quatrième décade ne sont formées tout entières que de textes de ce genre; on en compte en outre trois autres répartis dans le reste de la compilation; ce sont : VIII, 5; IX, 1; X, 7.

D'après tout ce qui précède, les cent textes dont

se compose l'Avadâna-Çataka peuvent être distribués en groupes de la manière suivante :

Avadânas de l'avenir ou Vyâkaranas.	18
Avadânas du temps présent	7
Avadânas du passé.	52
Avadânas-Jâtakas	23
Total.	100

On voit que les Avadânas proprement dits, ceux que j'appelle les Avadânas du passé, ne forment guère plus de la moitié, et que les Jâtakas occupent presque le quart du recueil. Il vaut donc bien la peine de s'occuper de ce quart pendant quelques instants.

Nous étudierons successivement la quatrième décade, la deuxième décade, les Jâtakas isolés.

2. JÂTAKAS DE LA QUATRIÈME DÉCADE.

Nous avons déjà signalé le caractère spécial de la quatrième décade; elle semble occuper une place à part et avoir été intercalée après coup dans la compilation[1]. Les textes qui la composent et qui, dans la mention finale du chapitre, sont qualifiés de « Jâtakas du Bodhisattva », appartiennent à ce que j'appellerai les Jâtakas « classiques », parce qu'ils se lient de près aux Jâtakas du recueil pâli. Ils portent les titres suivants qui sont tous, à l'exception de deux

[1] Voir *Journal asiatique*, juillet-décembre 1879, p. 290 et 294.

dont nous ajoutons la traduction, autant de noms propres :

1. Padmaka; — 2. Kavaḍa (la bouchée); — 3. Dharmapâla; — 4. Çivi; — 5. Surûpa; — 6. Maitrakanyaka; — 7. Çaça (le lièvre); — 8. Dharmagaveṣi; — 9. Anâthapiṇḍada; — 10. Subhadra.

J'ai naturellement cherché à identifier chacun de ces Avadânas-Jâtakas avec quelqu'un des 547 textes de la compilation pâlie; je n'ai réussi que pour quatre d'entre eux. Je m'attendais à mieux, et je suis obligé de croire, jusqu'à preuve du contraire, que l'insuccès relatif de mes efforts tient à des changements de noms. Je pense qu'on finira par arriver à l'identification d'un plus grand nombre de textes, peut-être de tous les dix. En attendant, voici les titres des quatre textes identifiés et ceux de leurs équivalents pâlis, accompagnés les uns et les autres de leurs numéros d'ordre.

Çaça (7)	=	Sasapaṇḍita (316)
Çivi (4)	=	Sivi (499)
Dharmapâla (3)	=	Cûla-Dhammapâla[1] (388)
Maitrakanyaka (6)	=	Mittavindaka (82, 104, 369, 439)

Dans les récits de la quatrième décade, le futur Buddha Çâkyamuni, que j'appellerai le Bodhisattva pour être plus bref, et pour me conformer d'ailleurs à l'usage bouddhique, a les conditions suivantes. Deux fois, il est animal : lièvre (7) et gazelle (10);

[1] Le *Mâha Dhammapâla* a son équivalent sanscrit dans le Mahâvastu.

une fois, il est marchand navigateur (6); sept fois, il est roi ou fils de roi : roi de Çivi (4), roi de Bénarès sous les noms de Padmaka (1), Surûpa (5), Brahmadatta (2), Dharmagaveṣi, fils et successeur de Brahmadatta (8); mais il est aussi Dharmapâla, fils de Brahmadatta (3), et un autre fils de Brahmadatta non dénommé (9). L'époque de deux récits, on pourrait même dire de trois, n'est déterminée par aucun nom propre.

On vient de voir que Çâkyamuni a été jadis un père et ses trois fils. Il ne faut pas s'étonner de cette bizarrerie; nous avons eu déjà l'occasion de faire remarquer que, d'après le Jâtaka pâli, le règne de Brahmadatta a vu une foule d'actions vertueuses accomplies par le Bodhisattva sous les formes les plus diverses, et que, par conséquent, il faut ou bien admettre l'existence de plusieurs Brahmadattas[1] ou bien ne pas attacher d'importance à ce nom, et se résigner à des impossibilités et à des contradictions insolubles. La prédominance du nom de Brahmadatta indique du reste la parenté de notre quatrième décade avec le recueil pâli.

Il est à remarquer qu'aucun des récits du temps passé de nos dix textes n'est rapporté à un Buddha quelconque. Une seule fois (10), on rencontre le

[1] Voir *Journal asiatique*, mai-juin 1875, p. 401. — Du reste, l'Avadâna-Çataka lui-même nous parle, dans les récits 77 et 79, d'un Brahmadatta, roi de Bénarès, contemporain de Çâkyamuni, et partant, bien distinct du Brahmadatta ou des Brahmadattas cités dans la quatrième décade. Il est donc tout naturel d'admettre plusieurs rois de ce nom, qui a dû être fort en vogue.

nom d'un Buddha (Kâçyapa), mais dans un épisode où il n'est pas question du Bodhisattva. Ainsi presque tous les faits du temps passé, on peut même dire tous, hormis un seul, s'accomplissent sans l'intervention d'un Buddha; les dieux, les génies de différents ordres y paraissent souvent, les Buddhas jamais. C'est un trait de ressemblance de plus de la quatrième décade de l'Avadâna-Çataka avec le Jâtaka pâli.

En effet, dans la plupart des Jâtakas pâlis, aucun Buddha n'est nommé; les faits sont censés se passer à une époque où il n'y a pas de Buddha : ce qui est bien naturel, puisqu'on a souvent soin de faire remarquer la rareté de l'apparition d'un Buddha et le privilège de vivre au temps où il en existe un. Quand le Jâtaka pâli cite un Buddha, c'est ordinairement Kâçyapa, le prédécesseur de Çâkyamuni; et il paraît d'ailleurs sous-entendu que les faits racontés dans cette compilation se passent ordinairement, sinon du temps de ce Buddha, au moins dans la période qui lui est assignée, en tout cas, dans le Bhadrakalpa qui est l'âge actuel. Quand ils sont rapportés à une période antérieure (ce qui est très rare), le texte prend soin de le dire clairement, sans néanmoins préciser l'époque. Les récits de la quatrième décade de l'Avadâna-Çataka me paraissent correspondre, en ce qui touche la chronologie (qu'on me pardonne l'emploi de ce mot en pareille matière), parfaitement d'accord avec l'immense majorité des Jâtakas pâlis. Aucun Buddha n'y est nommé; les faits

se passent dans le Bhadrakalpa, et très probablement dans la période de Kâçyapa.

Voici quelle est, en général, l'économie des textes de la quatrième décade. Le Buddha se distingue par une supériorité éminente et remarquable, succès, science, vertu, santé, etc. Les Bhixus étonnés en demandent la cause. Le Buddha répond qu'elle est bien simple; car étant arrivé à la perfection, il doit posséder dans une plus grande mesure les vertus et les avantages dont il était déjà pourvu avant de l'avoir atteinte; et, à ce propos, il raconte un fait d'une de ses existences passées.

Ainsi le Buddha jouit d'une parfaite santé pendant que tout le monde est malade (1) : cela vient de ce que, étant roi, il s'était sacrifié pour sauver son peuple de l'épidémie. Il réussit à maintenir dans la confrérie un membre récalcitrant qui s'en était échappé deux fois (7); cela vient de ce que jadis, étant lièvre, il avait donné sa vie pour ne pas se séparer d'un ami chéri. Il répond par la douceur à la haine que Devadatta manifeste contre lui (3); mais déjà il s'était laissé tuer par ses parents sans proférer une plainte ni concevoir aucun sentiment mauvais. Un Bhixu occupé à recoudre ses vêtements ne peut enfiler son aiguille; dans son impatience, il demande qui possède les mérites religieux (4); Çâkyamuni répond et raconte le dévouement par lequel il se signala étant roi de Çivi. Anâthapiṇḍada n'ayant pu, selon sa coutume, balayer Jetavana, les Bhixus, excités par l'exemple de leur maître, sont pleins d'en-

train pour le balayage dont le Buddha leur énumère les cinq avantages. Anâthapiṇḍada étant survenu et exprimant ses vifs regrets d'arriver si tard et de n'avoir pu remplir son office accoutumé, Bhagavat prêche sur le respect de la loi (8); et c'est la manière dont il recommande cette vertu qui l'amène à raconter les mérites qu'il s'était acquis sous le nom de Dharmagaveṣi. Une prédication sur le don (2) et une autre sur la piété filiale (6) causent une telle impression que le Buddha interrogé raconte à ce propos le dévouement dont il fit preuve dans une famine, étant roi de Bénarès (2), et les aventures de Maitrakanyaka (6). L'histoire de Surûpa (5) est racontée à propos du respect que le Buddha inspirait quand il donnait son enseignement sans qu'on spécifie le point sur lequel la leçon portait ce jour-là.

Il reste à parler de deux textes qui s'écartent de l'ordonnance générale; le 10e récit a trait à l'initiation, à l'arrivée à l'état d'Arhat et à l'entrée dans le Nirvâna, de Subhadra au moment où Çâkyamuni lui-même allait entrer dans son Parinirvâna. On y explique pourquoi le disciple précéda le maître. Le 9e récit est original à plus d'un titre : le Buddha y acquitte une dette de jeu dont il s'était porté garant dans une existence antérieure et qui n'avait jamais été payée. Voici donc un fait tout profane, qui n'a rien de religieux ni de vertueux, qui même coudoie le vice. Car c'est chose grave que d'avoir été mêlé au jeu, ce jeu qui fait tant de mal, et dont les traditions épiques de l'Inde rapportent les funestes effets; et à

ce tort s'ajoute celui de n'avoir pas rempli l'engagement pris.

Ce récit n'est pas le seul où le Bodhisattva ait été en défaut : on sait que, étant Maitrakanyaka, il avait méconnu une fois de la façon la plus grave son devoir envers sa mère, en sorte qu'il lui avait fallu passer par de rudes épreuves pour arriver à comprendre à fond et enseigner avec supériorité la piété filiale.

Je complète cette analyse de la quatrième décade en donnant comme spécimen la traduction de deux textes, l'un identifié avec un des Jâtakas pâlis, l'autre non identifié. Parmi ceux de la première catégorie, je choisis le Dharmapâla.

DHARMAPÂLA, IV, 3.

Le bienheureux Buddha... résidait à Râjagṛha, à Veṇuvana, dans l'enclos du Kalantaka.

Lorsque Devadatta, l'égaré, afin de tuer Bhagavat, lança (contre lui) l'éléphant Dhanapâlaka, répandit une poudre empoisonnée, aposta un meurtrier, il se montra constamment l'adversaire mortel, l'ennemi juré de Bhagavat; et Bhagavat ne lui répondit que par des sentiments d'amitié, des sentiments de bienveillance, des sentiments de compassion.

Alors les Bhixus questionnèrent Bhagavat : Vois, Bhagavat! ce Devadatta fait tous ses efforts pour tuer Bhagavat; et Bhagavat, rempli pour lui de sentiments d'amitié, de sentiments bienveillants, ne lui répond que par des sentiments de compassion.

Bhagavat répondit : Qu'y a-t-il d'étonnant, Bhixus, si maintenant le Tathâgata a éloigné de lui les attachements, a éloigné la haine, a éloigné l'égarement, s'il est délivré de la

naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, du chagrin, de la lamentation, de la douleur, du tourment d'esprit, de la calamité, s'il a la toute science, la connaissance de toutes les manifestations, la connaissance de tout ce qu'il faut connaître, si (enfin) il a acquis l'empire (sur lui-même), puisque, dans la voie du passé, alors que, ayant encore des attachements, ayant de la haine, n'étant qu'un petit garçon, en présence de celui qui s'avançait pour me tuer, je n'ai pas laissé ma pensée se pervertir? Écoutez cela et fixez-le bien et dûment dans votre esprit, je vais parler.

Autrefois, Bhixus, dans la voie du passé, dans la ville de Bénarès, un roi appelé Brahmadatta exerçait la royauté . . .

L'épouse de ce roi, appelée Durmati, était déréglée, colère, violente. De cette Durmati était né un seul fils du nom de Dharmapâla, observateur de toutes les lois, compatissant, croyant, vertueux . . . Tous les brahmanes (et les) maîtres de maison de Bénarès le recherchaient, le choyaient, le chérissaient, se plaisaient à le voir. Or il allait chez un maître pour apprendre à lire avec (d'autres enfants).

Par la suite, dans la saison du printemps, quand les arbres sont en fleurs, que la forêt retentit des cris de l'oie, du héron, du paon, du perroquet, de la perruche, du coucou, du faisan, (le roi) avec la reine, entouré des femmes de son gynécée, sortit pour aller au parc. Là, comme le roi jouait dans le parc avec la gent de son gynécée, la reine Durmati, dominée par la jalousie et la colère, s'emporta avec violence. Le roi, pour la (calmer), lui présenta un breuvage. Mais elle, dans sa fureur, lança au roi cette déclaration : Je veux boire le sang de mon fils si je prends seulement la moitié de ton breuvage! — Certes il n'y a pas, comme on dit, de mauvaise action qu'on ne soit capable de commettre, lorsqu'on s'abandonne aux passions (de l'amour). Le roi Brahmadatta, bien qu'il fût juste, n'était pas complètement détaché des désirs et des passions : aussi, malgré les efforts des personnes de son gynécée pour l'apaiser, il fut brûlé par le feu de la colère. Puis, cette colère étant montée au plus haut degré, il donna cet

ordre : Allez, coupez la gorge à Dharmapâla, et faites-lui boire le sang !

Le jeune prince Dharmapâla, qui était alors dans la salle des enfants, ayant appris cette nouvelle, s'écria : Hélas ! à quelles misères les êtres (ne) sont-ils (pas) condamnés dans le Samsâra, puisque, sous l'empire de la colère, une femme sacrifie jusqu'au fils sorti de ses flancs ! — Puis Dharmapâla, paré de tous ses ornements, tomba aux pieds de son père et lui dit : (Hé) bien ! cher (père), apaise-toi ! je n'ai pas commis d'offense ; ne me sacrifie pas ! Il n'est point de père qui ne désire des fils et ne les chérisse. — Le roi répondit : Mon fils, si ta mère te fait grâce, moi aussi je te fais grâce.

Alors Dharmapâla pleurant s'avança en presence de sa mère, tomba à ses pieds, et lui dit en faisant l'anjali : Mère, fais grâce, ne m'ôte pas la vie ! — Mais elle, en dépit des paroles plaintives, lamentables, entrecoupées qui lui étaient adressées, ne fit pas grâce. Les exécuteurs, avec une arme tranchante bien affilée, coupèrent la gorge au jeune prince Dharmapâla et firent boire le sang à la reine Durmati. Le repentir ne naquit point au cœur de Durmati ; quant au jeune Dharmapâla, il mourut avec des sentiments joyeux[1] à l'égard de son père, de sa mère et des exécuteurs.

Bhagavat ajouta : Que pensez-vous, Bhixus ? Celui qui en ce temps-là, à cette époque, fut le jeune prince appelé Dharmapâla, c'était moi. Cette reine Durmati (d'alors), c'était ce Devadatta (d'aujourd'hui). Alors déjà, tombé entre ses mains meurtrières, j'ai fait naître en moi pour lui des sentiments d'amitié ; et maintenant qu'il fait tous ses efforts pour me tuer, je n'ai pour lui que des sentiments d'amitié, des sentiments de compassion.

En conséquence, Bhixus, voici ce que vous devez apprendre : nous développerons envers tous les êtres nos sentiments d'amitié (ou d'amour, *maitra*).

[1] C'est-à-dire exempts d'amertume. L'expression sanscrite est *cittam prasâdya*, rendue en tibétain par *sems dga-va bskyed-nas*. Elle paraît désigner ici le calme de l'esprit, le silence des passions.

De ce récit je rapproche la version pâlie dont voici la traduction :

CÛLA-DHAMMAPÂLA.

« C'est moi qui ai fait le mal, etc. »; c'est là le *Cûla-Dhammapâla-Jatâka* que le maître, résidant à Veṇuvana, prononça à propos des tentatives de meurtre de Devadatta.

Dans d'autres naissances (*jâtaka*), Devadatta ne put même pas faire peur au Bodhisattva; mais dans ce Cûla-Dhammapâla-jâtaka, il fait trancher les mains et les pieds au Bodhisattva, âgé seulement de sept mois, puis le fait couper en morceaux. Dans le Daddara-jâtaka, qui est le Tittira (138), il le tue en le saisissant à la gorge, cuit sa chair dans un four et la mange. Dans le Khantîvâdi-jâtaka (313), il lui fait donner deux mille coups de fouet, lui fait couper les oreilles et le nez, lui prend les bras pour l'étendre sur le dos et lui piétiner la poitrine, si bien que le Bodihsattva, redevenu libre, meurt le jour même. Dans le Cûla-Nandiya-jâtaka (222) et dans le Mahâ-kapi-jâtaka (516), il le fait également mourir. C'est ainsi qu'il fit des efforts constants pour le tuer même alors que (le Bodhisattva était devenu) Buddha[1].

Un jour les Bhixus étaient réunis en conférence sur la loi : Chers amis (disaient-ils), Devadatta imagine des expédients pour la mort des Buddhas : je ferai mourir le parfait Buddha, s'est-il dit; et il a aposté un archer, fait dérouler une roche, lâché un éléphant. — Tel était le sujet de leur entretien. — Le maître arriva et dit : Pour quel sujet êtes-vous réunis en ce moment? — Pour tel sujet, répondirent les Bhixus. — Ce n'est pas seulement aujourd'hui : autrefois déjà, il s'est évertué pour me faire mourir; mais maintenant, il ne peut même

[1] J'ai eu un instant la pensée de supprimer cette partie du commentaire relative aux attentats de Devadatta. Mais il m'a paru intéressant de la conserver. Les numéros des Jâtakas que j'ajoute entre parenthèses ne sont pas dans le texte; je les donne d'après la liste numérotée que j'ai dressée des textes du Jâtaka pâli.

pas m'effrayer. Autrefois, quand j'étais un enfant, le petit Dharmapâla, son propre fils, il a réussi à me faire périr et couper en morceaux. Là-dessus, le maître raconta une histoire du passé.

Autrefois, à Bénarès, un roi nommé Mahâ-pratâpa exerçait la royauté. Le Bodhisattva naquit dans le sein de la première épouse Candradevî; on lui donna le nom de Dharmapâla. Quand il avait sept mois, sa mère, l'ayant lavé à l'eau chaude et paré, était occupée à le faire jouer. Le roi vint dans les appartements de la reine; celle-ci, occupée à faire jouer l'enfant, distraite par sa tendresse pour l'enfant, oublia de se lever à la vue du roi. — Le roi se dit : c'est à cause de son fils qu'elle témoigne de l'orgueil et ne fait pas attention à moi; quand l'enfant sera grand, elle dira de moi : Tu n'es qu'un homme (comme les autres), et ne tiendra pas compte de moi; je veux le tuer dès à présent (ce fils).

Rentré chez lui et assis sur son trône, il appela l'exécuteur des hautes œuvres en disant : Qu'il vienne avec tout son appareil. — L'exécuteur arriva dans son costume rouge-jaune, porteur de guirlandes rouges, et sa hache sur l'épaule, muni de ses instruments pour tuer, couper pieds et mains. Il salua le roi : Sire, que dois-je faire? dit-il; et il resta immobile. — Va trouver la reine, prends Dharmapâla sur son giron et amène-le.

La reine, sachant que le roi était rentré chez lui tout en colère, était assise, pressant l'enfant contre sa poitrine et pleurant. Le bourreau arriva, la frappa par derrière, lui arracha l'enfant des mains, le prit et, retournant auprès du roi, dit : Sire, que dois-je faire? — Prends une planche, dit le roi, place-la devant (moi) et fixes-y l'enfant. — Le bourreau fit ce qui lui était ordonné; la reine Candrâ était venue pleurante à la suite de son fils.

Sire, que dois-je faire? dit le bourreau. — Coupe les mains de Dharmapâla. — Grand roi, dit la reine Candrâ, mon fils n'a que sept mois; c'est un enfant, il ne sait rien. Ce n'est pas lui qui est coupable, c'est moi : coupe-moi donc les mains

IMPRIMERIE NATIONALE.

à moi. C'est pour expliquer cela qu'elle dit la stance (première) :

> C'est moi qui suis coupable, qui ai offensé le roi Mahâ-pratâpa; laisse aller ce Dharmapâla et coupe-moi les mains, Sire.

Le roi regarda le bourreau. — Sire, que ferai-je? — Coupe les mains à Dharmapâla sans tarder davantage.

A l'instant le bourreau saisit sa hache affilée, et comme les tendres pousses d'un roseau, il trancha les deux mains de l'enfant qui, pendant que ses deux mains étaient coupées, ne pleura ni ne se lamenta, obéissant à la patience et à l'amour. La reine Candrâ prenant les extrémités coupées, les mains, les plaça sur son sein, couverte de sang et se lamentant.

Sire, que ferai-je? dit le bourreau. — Coupe les deux pieds, répondit (le roi). A l'ouïe de ces paroles, la reine Candrâ dit la deuxième stance :

> C'est moi qui suis coupable, qui ai offensé le roi Mahâ-pratâpa; laisse aller ce Dharmapâla et coupe-moi les pieds, Sire.

Le roi répéta l'ordre au bourreau qui trancha les deux pieds. La reine Candrâ mit les pieds sur son sein, couverte de sang, pleurant et se lamentant, et dit : Seigneur Mahâ-pratâpa, les enfants qui ont les mains et les pieds coupés doivent être nourris par leur mère; je travaillerai pour vivre et je nourrirai mon fils, livre-le moi.

Sire, qu'ai-je fait? dit le bourreau; l'ordre donné par le roi est exécuté. — Pas encore. — Que ferai-je donc maintenant? — Coupe-lui la tête. — A ces mots, la reine Candrâ dit :

> C'est moi qui suis coupable, qui ai offensé le roi Mahâ-pratâpa; laisse aller ce Dharmapâla; coupe-moi la tête, Sire.

Ce disant, elle tendit la tête.

Le bourreau dit : Sire, que ferai-je? — Coupe la tête à l'enfant. — Il coupa la tête et dit : L'ordre du roi est exécuté. — Pas encore, fut-il répondu. — Que ferai-je donc? — Reçois-le sur la pointe du glaive et fais ce qu'on appelle un *asimâlâ*.

Lui donc lança le cadavre en l'air, le reçut sur la pointe du glaive, en fit ce qu'on appelle un *asimâlâ*[1] et dispersa (les morceaux) sur le sol. La reine Candrâ mit sur son sein les chairs (dépecées) du Bodhisattva en se lamentant sur son fils, et prononça ces stances :

Ce roi n'a-t-il donc ni parents, ni amis d'assez bon cœur pour dire au roi : Ne tue pas ton propre fils?

Ce roi n'a-t-il donc ni parents, ni amis d'assez bon cœur pour dire au roi : Ne tue pas ta descendance, ton fils?

Après avoir dit ces deux stances, la reine Candrâ, portant dans ses deux mains la chair du cœur de son fils, prononça une troisième stance :

On a coupé les bras à Dharmapâla, l'héritier de la terre, (ces bras) qui étaient oints d'essence de sandal : la vie m'est devenue impossible.

Pendant qu'elle se lamentait ainsi, son cœur se brisa comme un bambou dans une forêt de bambous en feu, et elle termina sa vie à l'instant même.

Le roi, ne pouvant se tenir sur le siège où il s'était assis les jambes croisées, tomba sur le sol contre un arbre qui le fendit en deux et retomba à terre. Mais, malgré son épaisseur de quatre nahutas et deux milliers de yojanas, cette terre, ne pouvant supporter les qualités de ce (roi), se fendit et forma une crevasse. Des flammes sorties de l'Avîci, l'entourant comme une couverture de laine, le saisirent et l'entraînèrent dans l'Avîci. On rendit les derniers devoirs aux restes de Candrâ et du Bodhisattva.

Le maître, ayant rapporté cette instruction sur la loi, fit cette application du Jâtaka : le roi d'alors c'était Devadatta; Candrâ était Mahâ-prajâpati; quant au petit prince Dharmapâla, c'était moi.

[1] *Asimâlâ* (litt. «guirlande du glaive») me paraît désigner les morceaux d'un corps découpé avec une arme tranchante.

Voici maintenant un des Avadânas-Jatâkas dont je ne connais pas d'équivalent. Je choisis celui dans lequel le Buddha est caution d'une dette de jeu.

ANÂTHAPINDADA, IV, 9.

Le bienheureux Buddha.... résidait à Jetavana, dans le parc d'Anâthapiṇḍada.

Or Bhagavat s'étant levé de bon matin, ayant pris son vase et son manteau, entra dans Çrâvastî pour mendier, si bien que, en circulant toujours, il finit par arriver dans la grande rue. Là, dans la grande rue, il rencontra un brâhmane. Celui-ci aperçut le bienheureux Buddha.... A sa vue (il le regarda) de nouveau, le considéra pendant un assez long temps, puis traça une ligne sur le terrain[1] et dit à Bhagavat : O Gautama, tu ne franchiras pas cette ligne avant de m'avoir remis cinq cents purâṇas.

Alors le bruit se répandit dans Çrâvastî que Bhagavat avait été arrêté dans la grande rue par un brâhmane à cause de cinq cents purâṇas[2]. Dès que le roi de Koçala Prasenajit eut appris (la chose), il se rendit entouré de ses ministres au lieu où était Bhagavat; et quand il y fut arrivé, il parla ainsi à Bhagavat : Que Bhagavat aille (librement)! je payerai. — Bhagavat répondit : Non, grand roi! ce n'est pas à toi, c'est à un autre de payer.

Pareillement Viçâkhâ, mère de Mṛgâra, Ṛṣidattâ présidente du gynécée[3], Çakra, Brahmâ et les autres dieux; Vaiçrâvaṇa et les autres gardiens du monde prirent de l'or de toute na-

[1] Ce procédé rappelle un trait de l'histoire romaine, le cercle tracé par l'ambassadeur romain Popilius Lænas autour du roi de Syrie Antiochus Épiphane. (Tite Live, XLV, 12.) Il s'agit ici d'un usage indien; voir à ce sujet : *Revue critique*, juin 1879, p. 491-492.

[2] Cette phrase manque dans le manuscrit sanscrit qui est ici très défectueux.

[3] Il y aurait des explications à donner à propos de ces deux personnages; mais ce serait trop long.

ture et se rendirent auprès de Bhagavat. A eux aussi Bhagavat dit : Ce n'est pas à vous de payer.

Cependant le maître de maison Anâthapiṇḍada, informé de ce (qui se passait), remplit d'or de toute nature un bassin d'or jusqu'à concurrence de cinq cents purâṇas et plus, et se rendit auprès de Bhagavat : Que Bhagavat prenne cela! dit-il. — Bhagavat répondit : Maître de maison, remets toi-même cette (somme) au brâhmane. — Et ainsi, le maître de maison Anâthapiṇḍada remit son bassin d'or entre les mains du brâhmane.

Les Bhixus, ayant un doute, questionnèrent Bhagavat, celui qui résout tous les doutes : Bhagavat, ce brahmane a barré le chemin à Bhagavat, et Anâthapiṇḍada a payé les kârṣâpaṇas. Bhagavat, d'où vient à ce brâhmane la puissance de barrer le chemin? — Bhixus, vous désirez le savoir? dit Bhagavat. — Oui, vénérable! répondirent les Bhixus. — Bhagavat reprit : Écoutez donc et mettez bien et dûment dans votre esprit ce que je vais dire.

Jadis le Tathagâta, dans ses existences antérieures.... (*le fruit des œuvres et la transmigration*).

Autrefois Bhixus, dans la voie du passé, dans la ville de Bénarès, un roi nommé Brahmadatta exerçait la royauté...

Le fils aîné de ce roi était associé à l'empire. Un jour, dans la saison du printemps, quand les arbres sont tout en fleurs, que la forêt retentit du cri de l'oie, du héron, du paon, du perroquet, de la perruche, du coucou, du faisan, ce prince s'y rendit avec une suite (composée) de fils de ministres, se livrant aux jeux et aux divertissements. Un de ses compagnons, fils de ministre, se mit à jouer aux dés avec un autre homme. Or le fils de ministre perdit contre cet homme cinq cents purâṇas, et le fils du roi fut établi sa caution. Le (prince) était solvable; mais il se dit : je suis le fils du roi, et ne paya rien[1]. Parce que cette dette n'a pas été payée, j'ai

[1] Cette phrase n'est pas dans le texte sanscrit ou au moins dans le manuscrit.

eu pendant toutes mes transmigrations un déficit dans mes jouissances; et, maintenant que je suis un parfait et accompli Buddha, ma Bodhi a été insultée par ce (brâhmane)[1].

Que pensez-vous, Bhixus? celui qui, en ce temps-là, à cette époque-là, fut le fils aîné du roi, l'associé à l'empire, c'était moi; celui qui fut le fils de ministre, c'était cet Anâthapiṇḍada, le maître de maison. Quant à l'homme, c'était ce brâhmane.

Ainsi, Bhixus, les actions noires donnent un fruit noir, etc.

Je passe maintenant à la deuxième décade.

3. AVADÂNAS DE LA DEUXIÈME DÉCADE.

Les récits de la deuxième décade sont aussi des Jâtakas, de véritables Jâtakas, bien que la compilation n'ait pas le soin de leur donner cette qualification, comme elle le fait pour les textes de la quatrième décade; mais ils forment une catégorie à part, que je distingue en disant qu'ils ne sont pas « classiques »; je veux faire entendre par là qu'ils s'éloignent du type des Jâtakas pâlis plus que ne le font les récits de la quatrième décade, avec lesquels ils présentent des différences notables. La quatrième décade explique les perfections morales et les avantages de tout genre dont le Buddha a le privilège, et en quelque sorte le monopole, par la pratique des vertus qu'il avait cultivées dans les existences antérieures. La deuxième nous le montre recevant des honneurs variés qui

[1] Cette phrase n'est pas dans le tibétain qui la remplace sans doute par la précédente; mais les deux phrases ont leur raison d'être. Les plus anciens textes ont dû présenter des différences et des lacunes en cet endroit.

s'expliquent par ceux qu'il avait lui-même rendus à d'anciens Buddh s. La morale de cette décade peut se résumer ainsi : Honore, tu seras honoré; rends hommage aux Buddhas, tu seras Buddha à ton tour et tu recevras des hommages. La deuxième décade est la contre-partie de la première. La première nous montre des individus de toute classe devenant Bodhisattvas à la suite d'un hommage rendu au Buddha; la deuxième rappelle les actes analogues auxquels Çâkyamuni doit d'être devenu Buddha.

Tandis qu'aucun Buddha n'est cité dans les récits du temps passé de la quatrième décade, il en est cité un dans chacun de ceux de la deuxième. Cela était indispensable et exigé par le plan même des récits. Voici les noms de ces personnages :

Bhâgîratha (1)	Indradhvaja (8)
Brahmâ (2)	Prabodhana (7)
Candana (3)	Pûrṇa (10)
Candra (4)	Ratnaçaila (6)
Indradamana (5)	Xemankara (9)

Ces noms de Buddhas sont la seule indication précise que renferment nos textes. On ne dit rien sur l'époque de leur apparition qui a eu lieu *atite 'dhvani* (dans la voie du passé). Cette expression vague permet de leur attribuer une prodigieuse antiquité; d'autres données nous y obligent. Le *Jâtaka-nidânam*, sorte de préambule ou d'introduction au Jâtaka pâli, adopté du reste par les Tibétains qui l'ont fait passer dans leur langue et incorporé dans le Kandjour, nous apprend quelle fut la condition de Çâkyamuni

sous les vingt-quatre Buddhas qui l'ont précédé. Ces vingt-quatre Buddhas sont les mêmes que ceux dont traite le Buddhavaṁso, et dont le premier et le plus ancien, Dîpankara, a paru quatre asankhyeya-kalpas avant « notre Buddha ». Or aucun des Buddhas cités dans la deuxième décade ne figure dans le Nidâna et le Buddhavaṁso. Ils appartiennent donc à un passé supérieur à quatre asankhyeya-kalpas. Pour le rédacteur des récits de la deuxième décade, ceux de la quatrième et l'immense majorité des Jâtakas pâlis relatent des histoires d'hier.

Ce n'est pas seulement pour ces dates d'un passé fantastique que nos textes sont sobres d'indications précises. Ils nous en refusent d'autres dont les livres bouddhiques ne sont ordinairement pas avares. Sauf une seule fois, le nom que portait le Bodhisattva n'est pas donné, non plus que celui du pays qu'il habitait. Sa condition fut presque toujours celle de roi. Une seule fois il avait été marchand (1), et une autre fois brâhmane et premier ministre d'un roi (8). Dans tous les autres textes, il est roi, roi non dénommé, habitant une capitale non dénommée. Par exception, on nous apprend que, du temps du Buddha Ratnaçaila, il régnait sous le nom de Dharmabuddhi. Comme la réception faite au Buddha par ce roi, qui était le futur Çâkyamuni, est répétée huit fois dans des termes à peu près identiques, il nous paraît utile de donner ici ce développement :

Autrefois, dans la voie du passé, un parfait et accompli

Buddha du nom de N. parut dans le monde... Or le parfait et accompli Buddha N., voyageant à travers les contrées... arriva dans une capitale. Le roi Xatrya, qui y avait reçu l'onction royale, apprit cette nouvelle : N., le parfait et accompli Buddha, en parcourant les régions, est venu dans notre royaume. A cette nouvelle, il se rendit dans tout l'appareil de sa majesté et de sa puissance royale au lieu où était le bienheureux N., le parfait et accompli Buddha. Quand il y fut arrivé, il salua avec la tête les pieds de N., le parfait et accompli Buddha, puis s'assit à peu de distance. Quand le roi Xatrya, qui avait été solennellement sacré, fut assis à peu de distance, Bhagavat l'instruisit par des lois propres à faire (naître) la Bodhi. Alors le roi, ayant conçu de bonnes dispositions, se leva de son siège, rejeta son manteau sur une épaule, fit l'anjali en s'inclinant du côté où était Bhagavat et dit à Bhagavat : Que Bhagavat....

Voici les divers actes par lesquels le Bodhisattva avait honoré les Buddhas d'autrefois : comme marchand, il avait fait passer le Gange à Bhâgîratha et aux 62,000 Arhats de sa suite, puis les avait nourris et soignés (1); comme brâhmane, il avait loué Indradhvaja par un hymne à cent padas (25 vers) et l'avait hébergé (8); comme roi, il avait hébergé Brahmâ et avait fait édifier pour lui un palais en bois de sandal *goçîrṣa* (2), construit un vihâra pour Indradamana (5), baigné et lavé Candana dans un étang malgré une sécheresse (3), promené dans son royaume le manteau de Candra attaché à la bannière royale pour faire cesser une épidémie (4), prolongé de cinq ans le séjour offert à Ratnaçaila dont la présence avait fait cesser un cruel fléau (6), offert un concert à Prabodhana dans le parc où ce Buddha,

plongé dans la méditation, en fut tiré par les sons d'une agréable musique (7); enfin offert l'hospitalité pour le reste de ses jours, et élevé après sa mort un stûpa au Buddha Xemankara (9).

Les mérites accumulés par ces divers actes avaient valu à Çâkyamuni, outre une existence heureuse dans le Saṁsâra, le privilège d'être comblé d'honneurs par les mariniers de la rivière Ajîravatî (1), d'arracher à la mort et de faire entrer dans la confrérie un homme condamné à la peine capitale pour crime d'adultère (8), de se faire construire un palais par Indra et la troupe céleste (2), de sauver une caravane de marchands sur le point de mourir de soif (3), de mettre fin à une contagion et d'amener à la loi le peuple qui en avait souffert (4), de faire cesser par des prodiges la malveillance d'Ajâtaçatru (5, 6), de vaincre les plus habiles musiciens en les convertissant par une instruction dogmatique dont les raisonnements étaient empruntés à la musique (7), de recevoir de Bimbisâra des honneurs extraordinaires et de faire une entrée triomphale à Râjagṛha[1] (9), de recevoir d'un Çreṣṭhî de Râjagṛha des dons et des honneurs que Çakra vient accroître en y ajoutant les siens (10).

La scène se passe, pour le récit du temps présent, cinq fois à Râjagṛha (4, 5, 6, 9, 10), trois fois à Çrâvastî (3, 7, 8), une fois sur les bords de l'Ajîra-

[1] Ce fait est relaté parmi les événements remarquables de la vie du Buddha Çâkyamuni.

vatî (1) et une fois dans le pays de Kauravya (2), cité cette seule fois dans tout le recueil.

Pour donner une idée plus précise de ces sortes de récits, j'en traduis ici deux, un dans lequel Çâkyamuni a été roi, un autre dans lequel il joue le rôle de simple particulier. Je choisis dans la première catégorie le récit 2 intitulé « la colonne » (Stambha).

STAMBHA, II, 2.

Le bienheureux Buddha.... cheminant à travers le pays des Kauravyas, finit par arriver à la ville de Kauravya[1]. Or la multitude (qui habitait) Kauravya avait des tendances d'esprit généreuses à l'égard de la discipline du Buddha et se plaisait dans la libéralité. Bhagavat eut donc cette pensée : si j'évoquais ici Çakra, le roi des dieux, entouré de la troupe des Maruts, afin que, à sa vue, leurs racines de vertus puissent se développer! Alors Bhagavat produisit (en lui-même) une pensée mondaine : Hé! hé! que Çakra, le roi des dieux, accompagné de la troupe des Maruts, vienne ici avec des poutres en bois de sandal *goçîrṣa*[2].

A l'instant où cette pensée fut produite, Çakra, le roi des dieux, entouré de la troupe des Maruts, arriva en même temps que Viçvakarma et les quatre grands rois entourés d'une foule de dieux, Nâgas, Yaxas, Gandharvas, Kumbhaṇdas, munis de poutres de bois de sandal *goçîrṣa*, poussant des ha! ha! et faisant retentir bien haut les cris de kila! kila!

[1] Le tibétain dit : *Ku-ru-i groṅ-khyer* « la ville de Kuru ».

[2] Le mot sanscrit *Go-çirṣa*, que je traduisais (avec Burnouf) par « tête-de-bœuf », a pour équivalent en tibétain l'expression *Sa-mchog* « terre excellente, supérieure », ou mieux « excellence de la terre », peut-être « premier produit du sol ». Cette interprétation tibétaine me donnant des doutes sur l'exactitude de la traduction « tête-de-bœuf », je préfère reproduire le terme original, sans essayer une traduction.

Ils construisirent à l'intention de Bhagavat un palais fait en bois de sandal *goçîrṣa;* puis, dans ce palais, Çakra, le roi des dieux, offrant à Bhagavat et à la congrégation des Çrâvakas des mets divins, un lit et un siège divins (pour chacun d'eux), des parfums divins, des guirlandes de fleurs divines, les traita avec honneur, respect, considération, vénération.

Alors la multitude des Kauravyas, en voyant ces magnificences divines, fut dans un suprême étonnement et se livra à cette pensée : le bienheureux Buddha ne serait-il pas le premier dans le monde, puisque les dieux avec Indra lui rendent un culte? Ayant donc l'esprit pénétré d'une (bonne) inclination, la foule se rendit auprès de Bhagavat; une fois arrivée près de lui, elle s'assit à peu de distance. Assise ainsi à peu de distance, la multitude des Kauravyas eut une joie extrême à l'occasion de ce palais[1].

Alors Bhagavat, ayant fait disparaître ce palais, fit à propos des quatre vérités sublimes une démonstration de la loi relative à l'impermanence (de toutes choses), démonstration telle que, après l'avoir entendue, parmi les hommes (habitant) Kauravya, quelques-uns atteignirent le fruit de Çrota-âpatti, quelques-uns celui de Sakṛd-âgamî, quelques-uns. . . . (*Conversions à divers degrés*).

Alors les Bhixus, ayant l'esprit incliné vers Bhagavat par la vue de l'adoration divine, questionnèrent le bienheureux Buddha : Où Bhagavat a-t-il créé ces racines de vertu?

Bhagavat répondit : Autrefois, Bhixus, dans d'autres naissances, le Tathâgata a accumulé. . . (*le fruit des œuvres et la transmigration*).

Autrefois, Bhixus, dans la voie du passé, un parfait et accompli Buddha du nom de Brahmâ parut dans le monde. . (*description d'un ancien Buddha*).

Or le parfait et accompli Buddha Brahmâ, voyageant à travers le pays entouré de 62,000 Arhats, arriva dans une

[1] *Tasmiñ prâsâde'tyartham prasâdam utpâdayati;* sorte de jeu de mots sur *prâsâda* (palais) et *prasâda* (joie religieuse).

capitale. . . (*Réception par le roi*)[1]. Que Bhagavat accepte une résidence de trois mois dans cette capitale qui m'appartient. Je fournirai à Bhagavat et à la confrérie de ses auditeurs des vêtements, des aliments, de la literie, des siéges, des remèdes, des ornements.

Brahmâ, le parfait et accompli Buddha accepta par son silence. Alors le Xatrya, le roi qui avait été solennellement sacré, fit faire pour Bhagavat un palais de sandal *goçîrṣa*. Après l'avoir paré d'étoffes diverses, orné de toutes sortes de fleurs, encensé de plusieurs vases de parfums, il l'offrit à Bhagavat et à la confrérie de ses auditeurs, les rassasia pendant trois mois d'aliments purs, consacrés, et les couvrit d'habits variés et excellents. Après quoi il fit un vœu pour la Bodhi.

Bhagavat dit : Que pensez-vous, Bhixus? Celui qui, en ce temps-là, à cette époque-là, fut le Xatrya, le roi sacré solennellement, c'était moi. C'est pour avoir rendu un tel hommage au parfait et accompli Buddha Brahmâ, c'est par la maturité de cet acte que j'ai éprouvé dans le Saṃsâra un grand bien-être, et que maintenant, arrivé à la Bodhi parfaite, au-dessus de laquelle il n'y en a pas, je reçois de tels hommages.

En conséquence, Bhixus, voici ce que vous devez apprendre : (*Honorer, respecter le maître*).

Je donne maintenant le récit dans lequel Çâkyamuni avait été marchand; il a pour titre Nâvikâ « les mariniers ». C'est le premier de la décade.

NÂVIKÂ, II, 1.

Le bienheureux Buddha. . . résidait à Çrâvastî, à la partie inférieure du cours de l'Ajiravatî, dans un village de mariniers.

[1] Voir le développement ci-dessus, p. 352-3.

Or les mariniers se rendirent au lieu où était Bhagavat. Quand ils y furent arrivés, ils saluèrent avec la tête les pieds de Bhagavat et s'assirent non loin de lui. Quand ils furent assis à une petite distance, Bhagavat les rendit attentifs, les instruisit, les éclaira, les réjouit par un discours sur la loi. Après les avoir rendus attentifs, instruits, éclairés, réjouis par un discours sur la loi présentée de plusieurs manières, il garda le silence. Alors les mariniers, se levant de leurs sièges, rejetant leurs manteaux sur une épaule et faisant l'anjali du côté de Bhagavat, dirent à Bhagavat : Que Bhagavat avec l'assemblée des Bhixus accepte pour demain un repas sur les bords de l'Ajìravatî; nous le ferons traverser en barque. Bhagavat accueillit par son silence la demande des mariniers.

Alors les mariniers nettoyèrent la rive de l'Ajîravatì de toutes pierres, de tout gravier, de tout sable; à la place, ils dressèrent des parasols, des étendards, des bannières; ils ornèrent de fleurs des vases d'encens et préparèrent une nourriture saine et parfumée; puis, ayant fait un amas de fleurs considérable, ils ornèrent le lieu du passage avec des autels de fleurs. Ensuite ils firent annoncer l'heure à Bhagavat par un messager : C'est le moment, Bhagavat; le repas est prêt, l'heure est arrivée.

Alors Bhagavat, entouré d'une troupe de Bhixus, suivi de l'assemblée des Bhixus, se dirigea du côté où était le village des mariniers. Quand il y fut arrivé, il s'assit en avant de l'assemblée des Bhixus sur un siège préparé (pour lui).

Quand les mariniers virent que l'assemblée des Bhixus avec le Buddha en tête était commodément assise, ils les rassasièrent (en les servant) de leurs propres mains, avec des mets solides et liquides, purs et consacrés. Après les avoir ainsi rassasiés et comblés de diverses manières (en les servant) de leurs propres mains par des mets solides et liquides, purs et consacrés, quand ils virent que Bhagavat avait fini de manger, s'était lavé les mains et avait mis de côté son vase, ils prirent des sièges plus bas (que le sien) et s'assirent devant Bhagavat pour entendre la loi.

Alors Bhagavat, connaissant les bonnes dispositions, les éléments et la nature de ces mariniers, leur fit une démonstration de la loi renfermant les vérités sublimes telle que, après l'avoir entendue, quelques-uns de ces mariniers atteignirent le fruit de Çrota-âpatti, quelques-uns le fruit de Sakṛd-âgamî, etc. (*conversions à des degrés divers*), et l'assemblée tout entière fut vivement portée pour le Buddha, attachée à la loi, pleine d'empressement pour la confrérie. Puis ces mariniers, avec de grandes marques de respect, transportèrent le Buddha avec la confrérie des Bhixus (à l'autre rive).

Les Bhixus, ayant l'esprit incliné (à croire) par la vue de ces hommages rendus au Buddha, questionnèrent le bienheureux Buddha : Où Bhagavat a-t-il produit ces racines de vertu?

Bhagavat répondit : Le Tathâgata, Bhixus, a accumulé.... (*le fruit des œuvres et la transmigration*).

Autrefois, Bhixus, dans la voie du passé, un parfait et accompli Buddha du nom de Bhâgîratha.... (*apparition d'un ancien Buddha*).... parut dans le monde. En voyageant entouré de 62,000 Arhats à travers le pays, il atteignit le bord de la Gangâ. En ce moment, un chef de caravane, entouré de plusieurs centaines (de compagnons), transportait ses marchandises de l'autre côté du fleuve Gangâ. Or il régnait dans ce pays une grande crainte des voleurs. Le chef de caravane aperçut le parfait Buddha Bhâgîratha entouré de 62,000 Arhats. A cette vue, il ressentit dans son esprit les meilleures dispositions. Ayant donc l'esprit bien disposé, il adressa la parole à Bhagavat : Avant toutes choses, dit-il, je ferai passer Bhagavat. Le parfait et accompli Buddha Bhâgîratha accueillit par son silence la proposition du chef de caravane. Alors le chef de caravane fit triomphalement traverser le fleuve en barque au parfait et accompli Buddha Bhâgîratha ainsi qu'à la confrérie des 62,000 Arhats. Puis, après l'avoir rassasié de mets consacrés, il fit un vœu pour la Bodhi.

Bhagavat dit : Que pensez-vous, Bhixus? Celui qui, en ce temps-là, à cette époque, fut le chef de la caravane, c'était

moi, qui ai fait passer en barque le parfait et accompli Buddha Bhâgîratha entouré de ses 62,000 Arhats, qui l'ai rassasié de mets consacrés et qui ai fait un vœu. C'est par la maturité de cet acte que, dans le Saṁsâra, j'ai éprouvé un grand bien-être, et que, maintenant, arrivé à la Bodhi parfaite, au-dessus del aquelle il n'y en a pas, j'ai obtenu de tels actes d'adoration.

En conséquence, Bhixus, voici ce qu'il vous faut apprendre... (*Honorer, respecter le maître*).

Tous les récits de la deuxième décade se déroulent de la même manière, avec cette uniformité de plan. Il en est un cependant qui, sans précisément s'écarter du type fondamental, se distingue par un épisode tout à fait remarquable. Le héros du temps présent au sujet duquel le Buddha fait le récit du temps passé devient Arhat (8). Ce texte semblerait donc devoir prendre place parmi ceux qui traitent de l'arrivée à l'état d'Arhat, et parmi lesquels se trouvent ceux que nous appelons les Jâtakas isolés.

4. AVADÂNAS-JÂTAKAS ISOLÉS.

Ces textes sont au nombre de trois : VIII, 5 ; IX, 1, et X, 7. Dans le récit 8 de la deuxième décade, auquel il vient d'être fait allusion, l'arrivée à l'état d'Arhat n'est qu'un simple épisode : la partie essentielle est ce qui concerne le Buddha ; et l'on peut reprocher à cet Avadâna d'être incomplet ; car il ne fournit aucune explication sur cette arrivée à l'état d'Arhat qui, dans d'autres récits, donne lieu à tant de commentaires.

A cet égard, les trois textes dont nous avons main-

tenant à nous occuper diffèrent notablement les uns des autres et du 8e de la deuxième décade. Le 5e de la huitième décade (consacrée aux Arhatîs) se dédouble; il y a d'abord le Jàtaka qui contient les explications relatives au Buddha, et ensuite l'Avadâna qui fait connaître la cause de l'arrivée de l'héroïne à l'état d'Arhat. Le récit 1 de la neuvième décade ne sépare pas les deux éléments, il les unit constamment, on peut le ranger dans les Jàtakas classiques. Le récit 7 de la dixième décade est aussi rapproché que possible d'un Avadâna ordinaire; le Bodhisattva y intervient d'une manière tout à fait épisodique dans le récit du temps passé, à l'inverse du récit 8 de la deuxième décade qui nous a montré une arrivée à l'état d'Arhat mêlée d'une façon épisodique au récit du temps présent.

Le récit IX, 1, est donc le plus normal et le plus simple. Le Bodhisattva était un Ṛṣi vivant au bord de la mer; par ses mérites il sauva d'un naufrage des marchands navigateurs qui, au moment de s'embarquer, lui avaient rendu hommage et avaient imploré son appui. Plus tard le Bodhisattva étant devenu Buddha, les marchands deviennent Arhats. L'époque du récit du temps passé paraît être fixée au temps de Kâçyapa; car il est dit que les marchands se firent initier à son école. Ces particularités et le plan du récit, tout nous porte à rattacher, comme je l'ai déjà dit, cet Avadâna-jàtaka à la catégorie des Jàtakas que j'ai appelés classiques.

Dans le récit 5 de la huitième décade, le Bodhi-

IMPRIMERIE NATIONALE

sattva est aussi un Ṛṣi; il était fils du roi de Bénarès Brahmadatta, mais avait renoncé à la couronne et vivait en ermite dans un désert des gorges de l'Himavat. Une fille de Kinnara s'était présentée à lui, dansant et déployant tous ses charmes pour le faire tomber; mais il avait résisté à la tentation et mis en fuite la séductrice en la traitant de laide. Cette fille de Kinnara est l'héroïne du récit du temps présent de notre texte; elle y devient Arhatî. Tout ce Jâtaka se tient bien; c'est un Jâtaka classique; l'époque n'est pas déterminée; mais nous avons vu que c'est un cas très fréquent, pour ne pas dire le cas le plus habituel.

Cependant la suite de notre texte, l'Avadâna qui succède au Jâtaka, soulève une difficulté. Le Buddha y raconte le fait qui a valu à cette fille de Kinnara l'arrivée à l'état d'Arhat : si bizarre qu'il soit, je n'aurais rien à y redire si le texte ne le plaçait au temps de Krakucchanda, le troisième Buddha avant Çâkyamuni. Comme l'acte vicieux doit avoir précédé l'acte vertueux, il faut sans doute le reporter tout au moins au prédécesseur de Krakucchanda qui est Viçvabhu; on pourrait même remonter jusqu'à Sikhî et même Vipaçyî sans se perdre dans un passé trop éloigné (je parle en me plaçant au point de vue bouddhique, car il ne s'agit pas de moins de 91 kalpas). Seulement comme les Jàtakas rapportés au règne de Brahmadatta semblent dater ordinairement du Buddha Kâçyapa, l'histoire de la tentative de séduction de la fille de Kinnara se trouve reculée

dans un passé inattendu. On en pourrait tirer un argument en faveur de la multiplicité des Brahmadattas et de la possibilité de concilier certaines données contradictoires. Nous acceptons cette conclusion qui tend à diminuer le nombre des extravagances du Bouddhisme (il en restera toujours assez), et nous n'insistons pas davantage sur cette question.

Dans le texte X, 7, le rôle du Bodhisattva n'est, avons-nous dit, qu'un épisode, un accessoire; mais l'accessoire est si important qu'il fait presque oublier le principal. L'époque de l'événement du temps passé est fixée, c'est celle du Buddha Puṣya. Or ce Buddha est connu; c'est, à n'en pas douter, le Phusso du Buddhavaṁso et du Jâtaka-Nidâna, le prédécesseur de Vipaçyî dont nous parlions tout à l'heure. Ce qui nous reporte au 92e kalpa, intervalle de temps fort respectable.

D'après les livres pâlis, du temps de Puṣya, le Bodhisattva était un Xatrya appelé Vijitâvî qui renonça à la royauté, se fit initier, lut les Piṭakas, enseigna la loi et pratiqua la perfection de la moralité, en sorte que Phusso lui prédit la Bodhi. L'Avadâna-Çataka ne nous dit absolument rien de la caste et de la condition du Bodhisattva à cette époque; mais il appuie beaucoup sur son degré de perfection, sur sa rivalité avec le Bodhisattva qui doit lui succéder, Maitreya. « Notre Buddha » gagne 9 kalpas grâce à la faveur de Puṣya : ce qui ne l'empêche pas d'en avoir encore 92 à fourniret de devoir laisser passer devant lui six Buddhas. On voit que le Bouddhisme n'épargne

pas les épreuves et les préparations laborieuses à ses plus grands héros.

Ce texte nous paraît tellement curieux que nous nous décidons à en donner la traduction pour clore cette étude.

VIRÛPA, X, 7.

Le bienheureux Buddha... résidait à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anathapiṇḍada.

Or il y avait un maître de maison riche... Il lui naquit un fils qui vint au monde avec un corps tout couvert de difformités. L'enfant était laid, repoussant, remarquable par dix-huit défectuosités physiques[1]. En voyant combien tous ses membres étaient laids et repoussants, combien il était difforme, son père et sa mère furent absorbés dans leurs réflexions.

On célébra une fête à l'occasion de sa naissance, et on lui donna un nom : Quel sera, dit-on, le nom de cet enfant? — Les parents dirent : Puisque, en naissant, il a été laid et difforme, que son nom soit donc Virûpa (« laid » ou « difforme »).

Quand il fut devenu grand, la honte qu'il éprouvait lui causa de grandes angoisses. En quel autre lieu irais-je bien? se dit-il; où pourrais-je résider? Après avoir délibéré, il se rendit dans le parc Sujirṇa.

Or Bhagavat, entouré de ses quatre grands auditeurs, vint dans le parc Sujîrṇa[2]. Lui, apercevant Bhagavat, fut rempli de honte, et alla de côté et d'autre cherchant à fuir. Mais Bhagavat, par sa puissance surnaturelle, le fixa sur place si bien qu'il ne put s'enfuir. Bhagavat, avec ses grands audi-

[1] C'est un chiffre réglementaire, nous avons déjà vu que l'Arhatî Virûpa était née avec dix-huit difformités. Voir *Journal asiatique*, avril-juin 1883, p. 437.

[2] Tout ce qui précède est d'une autre rédaction dans le Kandjour. Mais dans toute la suite du récit, le sanscrit et le tibétain reprennent leur coïncidence habituelle.

teurs, obtint alors le calme parfait de la cessation (*Nirodha-samâpatti*). Quand il fut sorti de la cessation (*Nirodha*), il prit la forme de Virûpa. Une fois transformé de la sorte, il se munit d'une écuelle remplie d'aliments, et, quand il se vit près de Virûpa, il éprouva une vive joie et l'appela en ces termes : Arrive, ami! d'où viens-tu? Arrête! nous sommes tous deux compagnons et camarades. En disant ces paroles, Bhagavat lui offrit de la nourriture, et il eut les sens réjouis.

Alors Bhagavat se présenta (de nouveau) sous sa forme propre, et Virûpa, voyant le bienheureux Buddha, lui dit : Tu es maintenant beaucoup plus beau; par l'influence de quel acte? Bhagavat répondit : Je possède une science appelée « la mère qui enfante les bonnes dispositions d'esprit [1] »; c'est par l'influence de cette (science). — Alors ce Virûpa éprouva de bonnes dispositions d'esprit envers Bhagavat et ses grands auditeurs qui avaient obtenu la demeure définitive (*âlaya-sâmapannâ*)[2]. Aussitôt la beauté se montra dans sa personne; puis il se fit initier et l'état d'Arhat se manifesta pour lui.

Les Bhixus, ayant conçu un doute, questionnèrent le bienheureux Buddha, celui qui résout tous les doutes : Vénérable, quels actes Virûpa avait-il faits pour être laid, repoussant, remarquable par dix-huit difformités, et pour que, après son initiation, l'état d'Arhat se soit manifesté pour lui?

Bhagavat répondit : Bhixus, autrefois Virûpa dans des naissances antérieures.... (*le fruit des œuvres et la transmigration*).

[1] *Citta-prasâda-jâta-janani.* Le tibétain traduit très simplement *sems-dgah-var-byed-pa* « qui rend l'esprit joyeux ou bien disposé », sans donner d'équivalent à *jâta*, qui doit avoir été ajouté par un copiste. La traduction du mot sanscrit *vidyâ* par *rigs-sñags* indique qu'il s'agirait d'un *vidyâ-mantra*.

[2] Le tibétain emploie pour traduire cette expression les mêmes termes qui lui ont servi à rendre *Nirodha-samâpattim samâpannâ*; ces deux expressions seraient donc équivalentes. Mais *Nirodha* (ou son équivalent tibétain *hgog-pa*) ne peut avoir ici le sens qu'il a plus haut.

Autrefois, Bhixus, dans la voie du passé, un Buddha nommé Puṣya . . . (*apparition d'un ancien Buddha*) parut dans le monde. Par la suite, il entra dans une capitale et y résida. Comme Puṣya, le parfait et accompli Buddha, était absorbé dans ses méditations, il aperçut en ce moment deux Bodhisattvas qui étaient près l'un de l'autre, les bienheureux Çâkyamuni [1] et Maitreya. Pour Maitreya, la série des efforts personnels (*svasantati*) était complètement mûre, mais la discipline par l'intelligence du sens des livres (*arthapakvâ çâstra vaineyâ* [2]) n'était pas complètement mûre. Quant à Çâkyamuni, la série des efforts personnels (*svasantati*) n'était pas complètement mûre; mais la discipline (*vaineyâ*) était complètement mûre.

Alors Puṣya, le parfait Buddha, pour mûrir complètement la série des efforts (*santati*) du Bodhisattva Çâkyamuni, gravit la montagne de l'Himavat, entra dans une caverne (remplie) de pierreries, s'y assit les jambes croisées, et atteignit (dans cette position) l'élément de la lumière (*tejodhâtu*).

A ce moment, le Bodhisattva Çâkyamuni gravit la montagne de l'Himavat pour y chercher des fruits et des racines. En rôdant çà et là, il aperçut Puṣya, le parfait et accompli Buddha. Aussitôt qu'il l'eut aperçu, il tomba dans une telle

[1] Ce passage est un de ceux qui prouvent nettement que Çâkyamuni est bien le nom officiel du Buddha actuel, selon les Bouddhistes du Nord. Il est donc naturel que Burnouf, traitant du *Bouddhisme indien*, d'après les textes du Nepâl, ait adopté ce nom et l'ait mis à la mode, comme Childers a l'air de le lui reprocher (Dict., article *Sâkiyo* et note, p. 417). Les Bouddhistes du Sud, eux-mêmes, n'ignorent pas ce nom; mais il est vrai de dire que le canon pâli donne habituellement à «notre Buddha», c'est-à-dire au Buddha actuel, le nom de Gotama. C'est à cause de cela que Childers rejette le nom de Çâkyamuni et proteste contre l'abus qu'on en ferait, selon lui, sur le continent.

[2] Le tibétain ne rend pas les mots *arthapakvâçâstra*. . . qui sont peut-être une adjonction postérieure et ne se retrouvent pas dans la phrase suivante, où il semble qu'ils devraient reparaître.

extase que pendant sept jours et sept nuits il se tint sur un seul pied, le louant par une seule stance (que voici) :

Ni dans le ciel, ni sur la terre, ni dans ce monde, ni dans la demeure de Vaiçrâvana,

ni dans le palais du Meru, ni dans la résidence divine, ni dans les régions principales ou secondaires,

parcourût-on la terre entière, dans tous ses reliefs, (la terre) avec ses montagnes et ses forêts,

on ne trouvera pas, ô le premier des hommes, un particulier, un grand Çramana d'une vigueur semblable à la tienne.

Alors Puṣya, le parfait et accompli Buddha, voyant que la série des efforts (*santati*) du Bodhisattva Çâkyamuni était parfaitement mûre, lui donna son approbation en ces termes :

Excellent! excellent! homme de bien, par cette force et cet héroïsme

que tu as acquis, ô le meilleur des Dvijas, tu as franchi d'un seul bond neuf kalpas,

puisque aujourd'hui tu as loué un Tathâgata.

Cependant Bhagavat, entouré d'illustres dieux, se tint dans cette grotte, si bien que la divinité qui l'habitait, ayant peu d'illustration, ne pouvait plus se mouvoir à l'aise dans la grotte. Alors, prenant un regard farouche, elle menace Bhagavat; mais elle a beau menacer pendant longtemps, elle ne peut faire aucun tort à Bhagavat. Éprouvant alors de bonnes dispositions, elle se dit : Ce Ṛṣi est plein d'éclat et a des vœux prospères; et prenant un air bienveillant, elle tomba aux pieds de Bhagavat, implora son pardon et lui offrit des aliments.

Bhagavat dit : Que pensez-vous, Bhixus? Celui qui, en ce temps-là, en ce moment-là, fut la déesse habitante de la grotte, c'était ce Virûpa. C'est par suite de la maturation de cet acte qu'il a éprouvé dans le Saṁsâra une douleur sans fin, et c'est par cette même cause que maintenant encore il s'est trouvé (si) laid. Mais parce que, ensuite, son esprit est entré

dans de bonnes dispositions, sa laideur l'a quitté; la beauté s'est montrée en sa personne, et, après son initiation, la qualité d'Arhat s'est manifestée pour lui.

Bhixus, les actes entièrement noirs produisent un fruit entièrement noir, etc...,

Il y aurait sans doute des observations à faire, des explications à donner sur ce récit. Mais cela ne serait pas de mon sujet. J'ai voulu simplement montrer l'étroite connexion des Avadânas et des Jâtakas, entre lesquels la ligne de démarcation est quelquefois difficile à saisir. Les Jâtakas ne sont au fond qu'une classe particulière d'Avadânas.

Je termine ici cette série d'études sur l'Avadâna-Çataka, qui pourrait aisément faire l'objet d'un travail plus étendu; mais il faut se restreindre.

Le lecteur aura pu remarquer que ce dernier article n'est en quelque sorte qu'un appendice à un article précédent, intitulé : *Comment on devient Buddha.* C'est que, en effet, les décades 2 et 4 traitent comme la première de cet important sujet. Avec les deux autres récits que nous avons signalés, elles représentent le tiers de la compilation. Ce n'est vraiment pas trop; car si tous les êtres ne peuvent devenir des Buddhas, si les Buddhas (malgré l'extravagante multiplication que les Bouddhistes se sont avisés d'en faire) sont encore en petit nombre, eu égard à la masse des êtres individuels, on ne saurait trop montrer à ceux-ci l'idéal auquel ils doivent tendre et le modèle qu'ils doivent suivre.

Du reste, si la dignité presque inaccessible de

Buddha est proposée au lecteur dans trente-trois récits, celle d'Arhat, moins élevée, mais non moins libératrice, fait la matière de plus de quarante récits, et si nous y joignons les dix textes qui enseignent la manière de devenir Pratyeka-buddha, on voit que les instructions ne manquent pas pour aider les gens de bonne volonté à atteindre le Nirvâna, soit comme Buddhas, soit comme Pratyeka-buddhas, soit comme Arhats.

Il ne reste plus que les huit dixièmes du recueil pour prémunir le lecteur contre des situations inférieures, et sur cette minime fraction un dixième seulement pour la détourner d'une seule des mauvaises voies. Il semblerait au premier abord que la partie du vice a été négligée; mais ce qui en est dit est tellement fort et l'acquisition des plus séduisants et des plus brillants avantages s'achète par de si longues et si pénibles épreuves que, en somme, on ne peut pas reprocher aux auteurs de ces récits de rendre le chemin de la vertu trop facile et d'inspirer trop peu d'horreur pour le vice. Une seule préoccupation a pour effet de vicier tout cet enseignement moral par le caractère spécial qu'elle lui donne : c'est celle de voir uniquement la confrérie du Buddha, de songer avant tout à elle, à ses intérêts, à sa propriété et à tout ce qu'exige son entretien.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

لُغَت جَغَتايِ وتُركى عُثمانى *Dictionnaire djagataï-turk-osmani*, par Cheïkh-Suleïman-Efendi-Bokhari. Constantinople, 1298 de l'hégire (1880-1881).

Cet ouvrage étant de ceux qu'on doit étudier longuement avant d'entreprendre de les juger, je ne me suis pas pressé d'en entretenir les lecteurs du *Journal asiatique*. J'avais d'ailleurs un motif sérieux pour garder le silence. J'attendais l'apparition du second volume que l'auteur nous promet et qui doit renfermer un choix de poésies, empruntées à des écrivains de l'Asie centrale dont les manuscrits se rencontrent difficilement en Europe; mais comme ce second volume, de beaucoup le plus intéressant pour nous, peut ne voir le jour que dans un temps plus ou moins long, je me suis décidé à m'occuper d'abord du premier, sauf à reprendre la plume une autre fois pour parler du second.

L'auteur de notre lexique est bien placé pour traiter un pareil sujet. Natif de Bokhara, le *djagataï* est sa langue maternelle. Établi depuis longtemps à Constantinople, il est initié à tous les secrets de l'osmanli, et les longs voyages qu'il a entrepris dans le centre de l'Asie et les provinces orientales de l'Europe ont développé chez lui la passion de s'instruire tout en lui fournissant les moyens de la satisfaire. Il a beaucoup lu et a su mettre à profit les nombreux documents qu'il a eus à sa disposition. Tout en rendant justice au mérite de

l'*Abouchka*, il l'a trouvé trop pauvre en renseignements lexicographiques; et, quoiqu'il le mette à contribution, il a entrepris de le compléter, soit en l'enrichissant de termes qu'on y chercherait en vain, soit en citant des exemples qu'il a recueillis dans ses lectures. Ce qu'il a prétendu faire, il l'a exécuté, en effet, et il n'est personne qui ne reconnaisse, après un examen sérieux de son Dictionnaire, que Suleïman Bokhari a rendu un véritable service à la philologie.

L'auteur débute par un avertissement en turk osmanli, où il fait ressortir toute l'importance du *djagataï :*

ارباب لغت عندنده معلوم اولدیغی وجهله جغتای لسانی
دنیاده بولنان انا لسانلردن بری اولوب اسیای وسطانک عموم
اهالیسی بونکله متکلمدر اشته بو جهتله لسان مذکورک اهمیتی
درکاردر بالخصوص لسان ترکیء عثمانینک اصل ومأخذی اولمق
مناسبتیله ممالک محروسهء شاهانه‌ده تعلم واعتنایه شایان
اولدیغی محتاج بیان وایضاح دکلدر

Vient ensuite une préface, rédigée en djagataï, il est vrai, mais dans un style qui rappelle fortement la phraséologie ottomane, si éloignée de la simplicité du turk de l'Asie centrale. J'y remarque les lignes suivantes qui justifient, je pense, mon appréciation, en même temps qu'elles sont pleines de promesses séduisantes pour le lecteur :

بو دودمان پاك نهاد اجداد عظام واجب الاکرام لاری مواطن
اصلیه‌ده استعمال اولنان لسان معنویه لاریغه تکلم ایدیلان
لسان ولغاته وقوف ایتماکلیکه مایل بولنان اکابر واعاظم اشراف
واقوامغه بر تحفهء شایسته اولمق امیدی برلا اوشبو صحایف
رقمزده (لغات جغتایی وترکی عثمانیه) غه موسوم اینیلدی وبوزدن
متجاوز آسیای وسطی شعرای بنامی نینك آثارلریدین لغتلارغه
شواهد ومثال کیلتوردیم وایکنجی دفتریغه ماوراء النهر یعنی

آسیای وسطی اوزبك قبایل لاری برلاس مغول تاتار.. توقسان ایکی اوروغ وتیره اوزبكلار ایچیده سویلنمکده اولغان چغتای ضروب امثاللری وحروف هیجا ترتیبیله ثبت ایلدم

Cette préface en prose est suivie d'une autre préface en vers, également en djagataï. L'auteur y rend compte de ses nombreux voyages, et la termine par des vœux à l'adresse du sultan Abd ul-Hamid :

حضرت عبد الحمید سلطانینك
بو اولوغ خسرو عالی شانینك
نجل واجدادینی یارب شاد ایت
عمر ایله شوکتنی مزداد ایت
شأن شهرتله معمر بولسون
خصم واعداسی مکدر بولسون

Vient ensuite, sous le titre de قواعد, un exposé des principes grammaticaux qui régissent le djagataï. Un Européen éprouve de la difficulté à se contenter de ce genre d'analyse, qui s'occupe bien plus de la physionomie des mots que du rôle qu'ils jouent réellement dans l'expression de la pensée; mais c'est ainsi que les orientaux comprennent la grammaire dans sa partie étymologique, et la seule observation que j'aie à faire à propos des *principes* de Suleïman Bokhari, c'est qu'ils me paraissent absolument calqués sur ceux qui servent de préliminaires au *Khoulâceh-i-Abbâci.*

J'arrive maintenant au Dictionnaire lui-même. J'y ai noté plusieurs mots, au sujet desquels j'aurai des observations à présenter. Il en est de même de quelques lacunes qu'il m'a paru utile de signaler. Avant tout, je signalerai une erreur que j'ai commise dans mon Dictionnaire en écrivant, sur la foi de la première édition d'Aboul Gâzi, اینور au lieu de انبور, comme on le lit dans la deuxième édition et dans le

lexique de Suleïman, qui l'explique très bien par قيصاج, كرپدن « pinces, tenailles ».

Je commence par le mot ايردم, qui a été oublié et qui signifie « science, habileté, industrie ». Je le rencontre tout d'abord sous la forme اردام, dans le *Koutatkou-bilik*[1], p. 78 : انككا بردى اردام بيليك اوق اوقوق « il lui a donné l'hospitalité, la science, l'intelligence, la raison ». Dans le *Tezkereh* ouïgour, fol. 176 r°, اردام traduit كسب, que porte l'original. يا بايزيد سان كيشى دين ناما تيلاماس سان تاق هيچ اردامينك تاب يارسين اليب قايتين ناما يوق « Baïézid, tu ne demandes rien à personne et tu n'exerces aucune industrie; d'où donc te procures-tu de quoi manger »? Si ce mot ne se rencontrait que dans les deux ouvrages ouïgours auxquels j'ai emprunté les exemples précités, je n'en aurais pas parlé, mais voici que je le trouve dans le *Kiças-el-enbiâ* de Rubgouzi[2], page 4 de la préface :

ايردملارى يغلامق تليم   اوز سوزلايور سوزنى اوقا

« Toute son industrie consiste à pleurer beaucoup, en récitant des paroles qu'il compose lui-même ».

De ايردم est venu ايردمليك, qui se lit dans ce même ouvrage, p. 196 : سونداغ ذليلليق بيرلا اولكونجه كيلينك اوروشوب ايردمليك لريميزنى كورساتيب اولالى « Plutôt que de mourir d'une manière si honteuse, venez et périssons en montrant tout notre savoir-faire, les armes à la main ».

Le verbe تانكلامق est bien expliqué par تغبيح ايتمك et تعجب ايتمك, mais on n'en cite pas d'exemples; en voici deux, tirés de Rubgouzi, p. 412 et 289 : فولس بو سوزنى تانكلاميش بولدى ملك قاتيندا بولارنينك سوزينى المادى « Paul blâma ces paroles et ne les accepta pas en présence du roi ». ايذى عز

[1] *Uigurische sprachmonuments un das kudatku Bilik*, von Hermann Vambéry. Innsbruck, 1870.

[2] قصص الانبياء ربغوزى. Kazan, 1877.

وجلّ قدرتين تانكلايورمين « J'admire la puissance de Dieu ».

Le mot ترکی, outre les sens indiqués dans le Dictionnaire, désigne encore « la table ou la pièce de cuir sur laquelle on étend ce qu'on veut manger ». On lit dans Rubgouzi, p. 405 : اول حالن بر ترکی یعنی خوان بیلکوردی « On vit alors apparaître un *terki*, c'est-à-dire une table », et p. 11 :

جیرغادی بیش یوزبیل آنده جفتی بیرله اوونوب
ایچتی کوثر سغرقندین ییدی نعمت ترکیدین

« Là, il mena joyeuse vie, durant cinq cents ans, se divertissant avec sa compagne; il but à la coupe du *kaucer* et mangea des délices de la table ».

Le mot چاپدوق ne signifie pas seulement « fin, but », comme je l'ai traduit mal à propos dans le seul exemple que j'en ai cité, mais encore « équipement, harnachement », ce que Suleïman a très bien expliqué; puis « fournitures, habillements ». C'est ainsi qu'on lit dans les extraits publiés par Shaw (*A sketch of the turki language*), p. 8 : سفر قیلا دورغان کشیکا اوزوق چاپدوقنی طیار قیلدوق « Nous avons préparé les vivres et des effets pour les personnes qui sont prêtes à partir ». Ma traduction de Bâber doit donc être ainsi rectifiée : « nous nous arrêtâmes pour préparer des fournitures à l'armée ».

چیرا ou چیره manque dans le Dictionnaire de Suleïman. Ce mot, qui désigne, dans Radloff, I, 154, et II, 663, une espèce de pin, signifie de « la résine », dans le roman d'*Abou Ali-Sina*[1], p. 92, où on lit : اوط آلمقده بالاوز بولسون چیرا بولسون بوتاقلی اغاج بولسون هر نی استعمال قیلسه‌لار یانار ایدی « Tout ce qu'ils employaient à prendre du feu, que ce fût de la cire, de la résine, un arbre avec ses branches, s'enflammait également ». Du sens de résine vient celui de « tor-

[1] ابو علی سینا قصه‌سی دیمکله مشهور تخیلات‌ننك ترجمه‌سی. Kazan, 1881.

che », qu'on rencontre dans le عماد الاسلام[1], p. 222 : ودنی بر مسنه رمضانده الله تعالى اولرنده بر چيرة يقسه اول مسجدده نقدر مسه نماز قلارسه جملهسی ثوابی دکلو ثواب ويريله « Si quelqu'un, pendant le ramazan, allume une torche dans une des maisons de Dieu, il lui sera donné une récompense égale à celle de tous ceux qui auront fait la prière dans cette mosquée ».

Notre nouveau Dictionnaire enregistre bien le mot جيغان dans le sens de « pauvre, sans famille », mais il a omis la forme چيغاى qui existe aussi, et dont on trouve un exemple dans Rubgouzi, p. 104 : اول کون کیم جواب ایدی ایرسا نیچه چیغای بولسا چ اوتاکای هر کیم جواب ایمادی ایرسا نیچه بای بولسون اوتامکای « Tous ceux qui ont répondu ce jour-là accompliront le pèlerinage, si pauvres qu'ils soient. Quant à ceux qui n'ont pas répondu, si riches qu'ils soient, ils ne s'en acquitteront pas ». Dans le *Tezkereh* ouïgour, fol. 142 v°, on lit : بيز درويشليك تيلادوك بایلیق تاپتوق اوزکا ایل بایلیق تیلادیلار چیغایلیق تاپتیلر « Nous, nous avons recherché la pauvreté et nous avons trouvé la richesse; les autres ont recherché la richesse et ont trouvé la pauvreté ».

Le verbe دوماك « porter, supporter », تحمل كردن, comme l'explique le *Khouláceh-i-Abbáci*, est passé sous silence. En voici un exemple, tiré du عماد الاسلام, p. 295 : اکر طاغلر طويسه دوميوب يعنى چيداى آلميوب پاره پاره اوليدى ديدوکى « Quand il dit que si les montagnes s'en apercevaient, elles ne pourraient le supporter et se fendraient en mille morceaux..... »

Le mot بوچقاق signifie « angle, coin », et je ne m'explique pas trop pourquoi Suleïman Bokhari l'explique par کناره چکیلك مونزوى ومنهى اولمك, sans parler de l'orthographe qu'il a cru devoir employer. Le même mot se prend encore dans le sens de « bande, bandelette », à ce qu'il me semble,

[1] كتاب عماد الاسلام ترجمه عمدة الاسلام. Saint-Pétersbourg, 1882.

dans Rubgouzi, p. 402 : خاتونلار بیغیلیب کیلدیلار کوردیلار کیم مریمنی یومیشلر کفنکا چرماب آلیب کیتمیشلر بوچقاقلار تابیب باشلاریغه باغلاب قایتدیلار « Les femmes s'étant réunies vinrent et virent qu'on avait lavé le corps de Marie, qu'on l'avait enveloppé dans le linceul et emporté. Elles trouvèrent des bandelettes, qu'elles s'attachèrent à la tête, puis elles revinrent ». Si je ne me trompe, بوچقاق, dans cette acception, doit être ramené à la racine بیچماق « couper, tailler », d'où vient بیچقاق « peau », littéralement « ce qui peut être coupé ou taillé », dont on voit un exemple dans Radloff, IV, 190 :

توبیللارنینک ایچیندا
اق بوغا تیکان بیك ایتار
تختایلاغان بیچقاقتای
تابانی یازی جیران ات

« Parmi les gens de Tobolsk, le beg, qu'on nomme Ak-Bouga, dit : Le cheval, rapide comme l'antilope, dont la plante des pieds est aussi large qu'une peau fortement tendue ».

Le mot راش, qui n'est mentionné dans aucun des dictionnaires que j'ai à ma disposition, signifie proprement, suivant Suleïman Bokhari, « la terre qui reste en saillie, تومسلوب, qui forme remblai sur les deux bords d'un ruisseau, talus », et il en cite l'exemple suivant :

بولمه کین دشتی ارا نومیدلیغ لب تشنه‌سی
عفو باغی ایچرا سوموق یتار راش اوستیغه

« Ne reste pas, les lèvres brûlées de soif, dans la plaine de la désespérance; celui qui est bien avisé arrive jusqu'au haut de la berge, dans les jardins de la miséricorde ». Lui-même a

employé cette expression dans sa preface *djagataï*, en vers :

بیر نیجه راشو کوتلدین آشدیم
کابیلینك قورغانینه یتشدیم

« J'ai franchi plusieurs berges escarpées (plusieurs cours d'eau) et plusieurs cols, je suis arrivé au château de Kaboul ».

Le verbe دیلیملامك est bien rendu par شرحه شرحه پارهلمك . دلم دلم ایتمك , mais l'exemple cité doit être rectifié; au lieu de

فرع ایدی کیم دیلم لاماذی بو فصل

il faut lire, si je ne me trompe, comme je l'ai imprimé dans mon Dictionnaire :

فرع ایدی کیم دیلیملدی بونجه فصل

et traduire دیلیملدی par « s'est multiplié, s'est partagé ».

ساناج est bien traduit par میشندن بیوك چوال . دغارجق « grand sac de peau de mouton, gibecière » ; mais Suleïman n'en donne pas plus d'exemple que je n'en avais donné moi-même. En voici un tiré du *Tezkereh* ouïgour, fol. 175 v° : ناكاه بیر قاری قاتون یاتیب كالدی تاق بیر ساناجدا اونی بار اردی مانكا ایتتی كالكیل مانینك بو اونومنی كوتاریب مانینك بیلا شهرقا بارغیل اول زمان مان بیر ارسلان قا اشارت قیلدیم كالدی اول ساناج لیق اونی بوكلادیم « Tout d'un coup une vieille femme survint, ayant de la farine dans un sac : Viens, me dit-elle, enlève cette farine et viens avec moi à la ville. Je fis signe à un lion de s'approcher. Il vint et je le chargeai de ce sac de farine ».

صاوت ou ساووت, outre le sens de « cotte de mailles » que lui donne Suleïman, a encore celui de « vase, vaisseau », comme on le voit dans le عماد الاسلام, p. 286 : ودق صو اچمجك صاوت اولی بو در كه صغسی قابدن یا آغاج قابدن اچه « Quant au vase à boire l'eau, il vaut mieux se servir

d'un vase de terre ou de bois »; et dans le roman d'Abou Alî Sina, p. 36 : قز كوردى دستار خوانده انواع نعمت برسى‌ده مصر شهرنده بولاتورغان نعمت توكل طاباق صاوتلارى فيل بالغى سوياكندن « La fille vit que, sur la nappe, étaient toute espèce de friandises, dont pas une n'était de celles qui se trouvent dans la ville de Misr. Les plats et les vases étaient d'os de poisson-éléphant ». A la page 30 du même ouvrage, il est pris dans le sens d'encrier : قلم قارا صاوت آلوب اتاسى طرفنه بر نامه يازدى « Prenant le *kalem* et l'encrier, il écrivit une lettre à l'adresse de son père ».

ساورون ou ساوورن, que Suleïman rend par قصمت, حصه, نذر, اداق, sans en donner d'exemple, signifie aussi « présent, cadeau », dans Rubgouzi, p. 417 : اخشام بولسا مدينه اولوغلارى بولارغا ساورون يوسونلوغ نيرسا بيرور ايردى « Quand le soir arrivait, les principaux de Médine leur envoyaient quelque chose en forme de présent ».

سولاتمق, dans le sens de « diriger, incliner », n'a pas été indiqué. J'en trouve cependant un exemple dans le عماد الاسلام, p. 293, où je lis : اللرينى كوكسنه غايت يقين طوته ايلرو سولتميه ودعاده صوتن قالدرميه « Qu'il tienne les mains tout près de sa poitrine, sans les porter en avant, et qu'il n'élève pas la voix dans sa prière ». Le même verbe, au sens réfléchi, se lit, dans le غزات در ملك چين[1], p. 19 :

اوزين قلعه‌سيغه سولاندى اوزى

« Il se dirigea de sa personne vers la place d'Ouzin ». De là le verbe صولانتمق « faire, diriger, incliner », dans la *Légende kirguize d'Ir-Targoun*[2], p. 9 :

بيتكان سوياك دولانتوب صاورسين بيداو صولانتوب

« Faisant évoluer tous ses membres (ses os), le noble coursier fait incliner sa croupe ».

[1] كتاب غزات در ملك چين. Kazan, 1877.
[2] ايرطارغن. Kazan, 1879. Cette légende se trouve aussi dans Radloff, III, 119.

Je ne sais pourquoi le mot سومو ou سوى est traduit par بى هوده, فايدەسز, بوش. Je ne le connais que dans le sens de « conseil, avis, sagesse, ruse, finesse », dont on peut voir des exemples dans Radloff, I, 172, 195, 409 : سومولیك « sage » se trouve t. II, p. 592, et سوى بولمق « être bien avisé, bien conseillé », se lit dans les *hikem* d'Ahmed-Turkestâni[1], p. 71 :

جاندين كيچماى عشق سرّينى بيلسه بولمس
مالدين كيچماى من منليكنى قويسه بولمس
سوى بولماى يالغوز اوزين سويسه بولمس

« Sans être prêt à faire le sacrifice de sa vie, on ne peut connaître les mystères de l'amour; sans renoncer aux liens de ce monde, on ne peut être capable de se débarrasser de l'égoïsme; sans être bien avisé, on ne peut arriver seul à se dépouiller de soi-même ». — Nous avons rencontré plus haut le mot سوموق dans le même sens.

Le verbe سيغامق ou سيپامق, ou صبيغامق, qui a été oublié par Suleïman, est très usité dans le sens de « caresser, flatter avec la main ou autre chose ». Dans Radloff, III, 114, on lit : بالا قازدى اويننا آليب كليب سيپادى « La jeune fille ayant porté l'oie dans sa tente la caressa », et dans le عماد الاسلام, p. 65 : ارسلانى او كوز صانوب ارقەسين صيغر « Prenant le lion pour le bœuf, il lui caresse le dos », et à la page 223 du même ouvrage : جبرائيل قناديله اول كشيني صيغيه « Gabriel caressera cet homme avec son aile ». Ce verbe doit être rapproché de سايپامق, que l'auteur a fort bien expliqué par سيلەمق et aussi par سبەمك, ce qui est précisément notre mot, terminé en مك, au lieu de مق.

Je cherche en vain dans le Dictionnaire de Suleïman le mot شال « perclus, paralysé », dont Rubgouzi s'est servi, p. 289 de son *Kiçus* : ايميشلر اولار بيش اغا اينى ايرديلار

[1] حكم حضرت سلطان العارفين خواجه احمد يسوى. Kazan, 1878.

اوچی معیوب ایردی بیری کور بیری شال بیری آقساق ایردی ایکیسی ساغ ایردی « On dit qu'ils étaient cinq aînés et cadets. Trois d'entre eux étaient affligés d'une infirmité : l'un était aveugle, l'autre perclus, un autre boiteux. Deux seulement étaient sains de corps ». On en trouve aussi un exemple dans Radloff, IV, 111, où on lit : ایرنینك اینی‌سی کون دان کونکا اغریق بولدی قول اياغی شال بولدی توراماددی « Le frère cadet de cet homme devint de jour en jour plus malade; ses pieds et ses mains furent frappés de paralysie, de sorte qu'il ne pouvait se tenir debout ».

Je signale, en passant, sans reprocher à Suleïman de l'avoir omis, puisqu'il appartient au dialecte de Kazan, le verbe شُقلانمق, qui est lui-même, si je ne me trompe, pour جوقُلانمق, autrement dit يوقولانمق, dont la forme plus connue serait اويقولانمق, réfléchi de اويقولامق « dormir ». Dans un commentaire publié à Kazan, sous ce titre : تفسير سورة الكهف[1], l'auteur, expliquant le verset du texte sacré : حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا (sour. XVIII, vers. 89), dit, p. 77 : بزلر اول خلققه اول قویاش دان غیری شقلانه تورغان هم اورتنه تورغان نرسه قلمدوق « Nous n'avons rien fait pour ce peuple où il pût se livrer au sommeil et se couvrir en dehors de ce soleil ».

طونبای « bœuf », a été omis. On le trouve dans le عماد الاسلام, p. 337 : آندن صکره دللری طوتولوب همان مرکبلر کبی اولوشوب طونبای کبی بوکروشه‌لر « Ensuite leur langue ne pouvant plus fonctionner, ils hennirent comme des chevaux et beugleront comme des bœufs ». Et, à la page 158 : طنبای کبی طقه بصه بیك عامیلر شریعتدن طشره قلمسون « Que les gens tout à fait grossiers ne restent pas en dehors de la loi, à se bourrer et à empiler la nourriture dans leur estomac ».

[1] تفسير سورة الكهف. Kazan, 1880.

بسيار et چوق قاشيمق est bien rendu par قورچالمق خاريدن, mais il s'applique aussi au nettoyage des dents, comme on le voit dans le عماد الاسلام, p. 284 : وسنت اولان ال يومقدر ودزن دمك ويرمغن يلامق وديشن قورچالمق « Il est de tradition de laver ses mains, de planter son genou en terre et de curer ses dents ».

Le mot كُلال, qui désigne un « potier », a été oublié. Cependant il a été employé par Rubgouzi, p. 404 : قچان اولديم ايرسا مينى توپراق غه دفن قيلدىلر توپراغيمنى آليب كلال كوزه بيرلا خم قيلدى « Lorsque je mourus, on me mit en terre. Un potier prit cette terre et fit d'elle des jarres et des cruches ». On lit encore dans le مخزن الاسرار [1], p. 19 :

ديدى محيط اورتاسيدا غوص قيل
كيلتور اوچلاب بير اوچ تيره كِل
بيركيل انى كوزه پيشورسون كُلال

« Il dit : Plonge au milieu de l'Océan; rapporte une poignée de limon noir, que tu donneras au potier, pour qu'il en fasse cuire une jarre ».

Le verbe كتورمك « apporter, rapporter », est pris quelquefois abusivement pour كوتارمك « enlever, élever, porter », dans le عماد الاسلام, p. 151 : هر كناهك بيوكلكى يرى كتورن اوكوز بوينوزى كبى اولد « La longueur de chaque péché sera comme la corne du bœuf qui porte la terre ». Plus loin, à la page 173, on le trouve dans le sens de « supporter » : حسد ديو اكا ديرلر كه بر كمسهده بر ايلك كوروب آنى كتورميه اول ايلك اوندن كتدوكن استيه « On appelle *haced* ce sentiment qui fait qu'en voyant un bonheur arriver à quelqu'un, on ne peut le supporter, et on désire qu'il disparaisse ».

كولدر كولدر signifiant « avec bruit, avec fracas, bruyam-

[1] مخزن الاسرار. Kazan, 1858.

ment », a été oublié par Suleïman. Je lis dans le عماد الاسلام, p. 306 : بش يوز يللق قالنلغى اولان دنيا كوكى بر كزدن پاره پاره اولوب شاق شاق اولوب كولدر كولدر يقلوب اريمش قورشون كبى « Le ciel de ce bas monde, dont l'épaisseur est de cinq cents ans de marche, éclatera en mille pièces, d'un seul coup, se fendra, sera renversé avec fracas et fondra comme du plomb ». Je retrouve la même expression, avec une légère variante, dans Radloff, I, 208 :

كولتور كالتير سوقولغان اول ناماسى كوپوكيم

« Quelle est cette chose qui est frappée avec tant de fracas, ô mon Keupuk ? »

Le verbe كَيْكورمك « se vêtir et revêtir », que Suleïman a rangé, j'ignore pourquoi, dans la colonne du *kef arabi*, se prend aussi dans le sens de كِيوورمك (et non كيدورماك, comme on l'a imprimé par mégarde) « faire entrer, placer, mettre en avant », mais il se prononce alors كِيكورمك. C'est ainsi qu'on lit dans Rubgouzi, p. 26 : اوّل خشنود بولايين ينا كناهلرينك باغشلايين ياناسينى اوچماق قه كِيكورايين « D'abord je serai satisfait, ensuite je te pardonnerai tes péchés, puis je te ferai entrer dans le paradis ». Voici un exemple du verbe كِيوورمك, écrit كِيورمك, dans le sens de « placer en avant, dans une position proéminente », tiré du عجايب المخلوقات, p. 115[1] : قنى آنلار كم بو دنياده بنم مملكتمدر ديانلر كوكسن كِيووروب تفاخر ايدنلر « Où sont ceux qui disaient : Ce monde est notre royaume? Où sont ceux qui faisaient les fiers, en jetant leur poitrine en avant ? » La forme كِيبيرمك se rencontre dans Gazali, p. 5[2] : حق تعالى حضرتلرى اول كمسيه جنت قپولرين آچه قنغى قپولرندن

[1] كتاب عجايب المخلوقات. Kazan, 1879.
[2] امام غزالى..... ايها الولد ترجمهسى. Kazan, 1878.

دیلرسه کِبیره « Le Dieu très haut ouvrira à cet homme les portes du paradis et l'y fera entrer par celle qu'il choisira ». Enfin le même mot est écrit کیغورمك dans une rédaction tatare de la légende de *Khosrev-u-Chirin*, datant de la fin du xiv[e] siècle[1] :

کِیغوردی انـدا شـاور اول پـری‌نی
اوتور خوش تیب یراشتوردی یرینی

« Chapour y fit entrer cette *péri;* il fit disposer sa place, en lui disant : Assois-toi à ton aise ».

کورکان, qui signifie « beau », se rencontre souvent sous la forme کـورکـام, comme on le voit dans le roman[2] de Seïd Battal, p. 2 :

اوچ اوغـلی بـار ایـدی اول سیــدك
عجب کورکام خوب ایـدی صـورتـلاری

« Ce Seïd avait trois fils, tous trois extraordinairement beaux ». — On lit encore dans le عماد الاسلام, p. 56 : بـونـدن ایچـسـه کورکاملکده ارتق اولان اولی در « A part ceux-là, celui qui a le plus de beauté est préférable ». Dans Radloff, I, 226, کورکان désigne « la fiancée » :

کوکسوندا‌کی ساچین یاینغان کورکانیم بیـدیر بو بیـدیر

« Celle dont les cheveux se répandent sur sa poitrine, est-ce ma fiancée (ma belle?), est-ce bien elle? »

Le mot کیبا, dont il est question dans le *Tezkereh* ouïgour, fol. 160 v°, n'est pas mentionné ici. Le terme employé par l'original persan est سکـبـا qui, selon le *Borhân-i-Kati*, est une espèce de vinaigrette ou saupiquet : سـرکـه آشـدر کـه اکشی آش تعبیر ایتـدکلریـدر. Il en résulte que کیبا est le nom d'un mets aigrelet ou acidulé.

[1] Bibliothèque nationale, ancien fonds turk 312, fol. 94 r°.
[2] قصه سید بطال. Kazan, 1878.

یازی, qui désigne proprement « la plaine, principalement celle qui est dépourvue de verdure et de végétation », se construit avec les verbes اوتورمق, چیقمق, بارمق, dans le sens d'« aller aux latrines, de s'y installer ». C'est ainsi qu'on lit dans le *Tezkereh*, fol. 86 v° : یاتمیش ییل طهارتی نی یازی قا بارقان تا سیندوروب یانا طهارت قیلور اردی « Durant soixante-dix ans, chaque fois qu'il avait fait cesser sa pureté légale en allant aux latrines, il n'avait pas manqué de la renouveler ». Et plus loin, au fol. 101 v° : اول جهود هر کوندا یازی قا اولتورسا نجاست نی کالتوروب مالک نینک نماز قیلور محرابی قا توکار اردی مالک هر کوندا اول نجاست نی اریتور اردی « Chaque jour, lorsque ce juif s'installait aux latrines, il en rapportait les ordures qu'il venait verser sur le *mihrab* où Malik faisait ses prières. Chaque jour aussi, ce dernier ne manquait pas de les enlever ». De là vient le verbe یازیلامق, qui signifie « faire ses besoins », comme on le voit dans Rubgouzi, p. 27 : آدم اول کوماچ نی ییب توکاتّی ایرسا قارنی آغریدی جبرائیل ایلکین توتوب یازیغه ایلتتی آدم یازیلادی ایرسا « Adam n'eut pas plus tôt achevé de manger cette pâte qu'il eut mal au ventre. Gabriel, le prenant par la main, le conduisit aux latrines. Lorsqu'il eut satisfait son besoin ». Et dans un autre passage, p. 55 : قورتقانی آلیب یازیغه چیقتی باشی نینک اوستیدا تیک توروب یازیلادی نجاستی بیرلا هلاک قیلدی « Prenant la vieille, il alla aux latrines et, se tenant impassible au-dessus de sa tête, il se soulagea et la fit périr sous ses ordures ».

Je ne pousserai pas plus loin ces citations que j'ai peut-être trop multipliées. Mon but n'a pas été de faire la critique de l'œuvre de Suleïman Bokhari, mais d'ajouter au trésor lexicographique qu'il a mis si libéralement à la disposition des orientalistes. Ce nouveau Dictionnaire sera apprécié, comme il le mérite, par tous ceux qui s'intéressent aux études

turkes. Pour ma part, je l'ai étudié avec un soin dont cette notice elle-même est un témoignage parlant.

Il me reste, en finissant, à remplir un devoir auquel je ne saurais me soustraire. Si j'ai pu mettre à contribution pour les progrès de la lexicographie nombre d'ouvrages, aussi rares qu'intéressants, je le dois à la libéralité du savant bibliothécaire de l'Université impériale de Kazan, M. Gottwaldt, qui veut bien me faire part des trésors dont il dispose. Je lui dois d'ailleurs une réparation. C'est à tort que j'ai annoncé comme inédits les extraits du *Makhzen-ul-esrâr* que j'ai publiés à la suite du *Miradj*. Le texte entier du *Makhzen* avait paru à Kazan, dès 1858, par les soins de M. Gottwaldt, mais j'en ignorais l'existence; ce sera mon excuse pour l'erreur que j'ai commise, bien involontairement, à l'égard d'un savant qui a sur moi les droits qu'un maître a sur son obligé, j'oserais presque dire son disciple.

Pavet de Courteille.

STANISLAS GUYARD.

Au début de la séance du 10 octobre, dont on trouvera le procès-verbal dans le prochain numéro, M. Barbier de Meynard, qui présidait en l'absence de M. Adolphe Regnier, a prononcé les paroles suivantes :

Un grand deuil, Messieurs, assombrit la reprise de nos séances. Un mois à peine s'est écoulé depuis le jour fatal qui a enlevé à la Société un de ses plus savants et de ses plus dévoués collaborateurs, et à notre affection un ami chez lequel les qualités du cœur égalaient celles de l'esprit. Notre secrétaire adjoint, Stanislas Guyard, ne siégera plus parmi nous, et le coup soudain qui nous l'a ravi a frappé cruellement notre Société et les études dont elle est l'organe, *mors immatura vagatur!*

M. Renan, au nom du Collège de France, a apprécié

l'étendue de cette perte dans un langage simple et grand dont l'écho a retenti par delà les frontières naturelles de nos études. La *Revue critique*, par l'organe de son principal directeur, a rendu un dernier hommage au jeune savant qui fut un de ses meilleurs auxiliaires et le représentant chez elle de l'érudition orientale. Seule la Société asiatique, par un fâcheux concours de circonstances, n'a pu faire entendre sa voix au jour des funérailles. Et aujourd'hui encore notre président, M. Ad. Regnier, retenu hors de Paris, me charge d'exprimer en son nom les regrets de tous : devoir plus douloureux peut-être pour moi que pour tout autre, car ce n'est pas seulement au confrère, au travailleur infatigable que j'adresse nos derniers adieux, c'est au plus cher de mes anciens élèves, à celui qui, depuis près de vingt ans, s'asseyait à mon foyer domestique comme un enfant d'adoption.

Je ne veux pas entrer dans les détails d'une vie si bien remplie dans sa courte durée : elle vous sera retracée plus tard par l'éloquent rapporteur de la Société asiatique. Permettez-moi seulement de vous rappeler en quelques mots ce que S. Guyard avait fait pour nous, pour la prospérité matérielle de notre Société et pour ses intérêts scientifiques. Énumérer les services par lui rendus, c'est dire ceux que nous étions en droit d'attendre de lui et montrer tout ce que nous perdons avec lui.

Dès 1866, à peine âgé de vingt ans, il devint un des nôtres. La bibliothèque de la Société, livrée jusque-là à tous les hasards, réclamait le secours d'un travailleur jeune et dévoué. Guyard se mit courageusement à l'œuvre. Sous la direction d'un de nos plus zélés confrères, il refit le catalogue, répara les brèches de notre collection de livres et la rendit de nouveau accessible aux lecteurs. Les trop nombreuses migrations auxquelles la Société fut condamnée pendant dix ans ne le découragèrent pas : à chaque installation nouvelle, il recommençait sa tâche avec la même ardeur que si elle dût être définitive.

En 1872, il nous rendit un service du même ordre et non

moins méritoire en rédigeant le vaste index de la sixième série du Journal, tâche éminemment utile, mais ingrate, à laquelle il apporta cependant la même suite, la même application consciencieuse qu'aux recherches d'érudition qui commençaient à répandre son nom dans le monde savant. Vous l'avez vu à l'œuvre pendant dix-huit ans. Nos séances n'avaient pas de membre plus assidu; il en rédigeait le procès-verbal et les entretenait de ses communications sur les sujets les plus variés. Au *Journal asiatique* il rendait un double service : par ses articles d'un savoir si sûr et si étendu, il en rehaussait la valeur; par ses fonctions de correcteur oriental à l'Imprimerie nationale, il lui assurait la régularité et la sûreté d'exécution indispensables à des travaux tels que les nôtres.

Ai-je besoin de vous rappeler cette série de mémoires originaux, de textes critiques, de notices précieuses, de fins aperçus, dont la science lui est redevable? Qui de nous n'a gardé le souvenir de son coup d'essai, l'*Étude sur les pluriels brisés en arabe*, ingénieuse application aux langues sémitiques de la méthode comparative qui a fécondé la philologie indo-européenne? Qui ne se rappelle sa *Théorie nouvelle de la prosodie arabe*, œuvre originale où le goût de l'artiste perce sous l'érudition du professeur? Vous n'avez pas oublié non plus ses recherches sur les sectes hétérodoxes de l'Islam : le *Fetwa d'Ibn Taimyyah*, les *Fragments sur les Ismaèlis*, le *Traité de la prédestination*, documents d'une haute valeur pour l'histoire des idées et de la civilisation en Orient. Vous savez la part importante que notre confrère prit, comme représentant de l'orientalisme français, à la grande publication de Tabari, si habilement dirigée par M. de Goeje. Vous savez quels nombreux et riches matériaux il a fourni à l'histoire et à la géographie des nations musulmanes. Vous n'avez pas oublié ce petit *Manuel persan* qui, sous une forme des plus modestes, dénote une profonde connaissance du persan vulgaire et de la langue littéraire. Enfin, dans un autre ordre de travaux plus ardus encore, il faut mentionner ses notes de lexicographie assyrienne et, en dernier lieu, l'essai de déchiffrement

des inscriptions de Van, où il eut l'honneur de déblayer un des premiers l'accès d'un terrain jusqu'alors inexploré.

Mystère insondable des destinées humaines! Il occupait depuis quatre mois seulement cette chaire d'arabe du Collège de France qui avait été l'objet de sa plus chère ambition, et vous savez avec quelle satisfaction il y fut accueilli, quelles espérances reposaient sur le nouvel élu, avec quelle foi on comptait sur lui pour rendre à cette chaire si importante l'éclat des anciens jours. Hélas! c'est dans la pleine maturité de son talent, au moment où une légitime renommée s'attachait à ses travaux, qu'une heure de découragement l'a enlevé à la vie et aux dédommagements que l'avenir lui promettait! Peut-être en remontant jusqu'à son enfance isolée, jusqu'aux déceptions de sa jeunesse, peut-être découvrirait-on le germe de cette mélancolie que sa grande douceur ni l'exquise urbanité de son caractère ne parvenaient à dissimuler. A ce cœur délicat créé pour l'art et pour les joies intimes de la famille, l'étude n'apportait que d'austères diversions et elle ne le remplissait pas. Pour le réchauffer et le laisser vivre, il fallait sans doute quelque chose de plus : ce rayon d'en haut, cette échappée sur l'idéal que la science seule ne donne pas.

Pleurons-le, Messieurs, nous qui l'avons connu, c'est-à-dire aimé; conservons pieusement sa mémoire dans nos cœurs et, aujourd'hui plus que jamais, rappelons-nous que ce n'est pas trop de nos efforts réunis pour résister aux disgrâces du sort et combler les vides qui se font dans nos rangs.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1884.

LA LÉGENDE DU PREMIER PAPE DES TAOISTES ET L'HISTOIRE DE LA FAMILLE PONTIFICALE DE TCHANG,

PAR

M. CAMILLE IMBAULT-HUART.

AVANT-PROPOS.

La famille patricienne des Tchang, qui eut pour berceau, plusieurs siècles avant notre ère, un petit royaume indépendant de la Chine centrale, a été aussi célèbre dans les annales de l'Empire chinois que dans celle de la doctrine taoiste ou rationaliste : l'un de ses plus illustres membres sous le rapport historique fut l'astucieux Tchang Léang, conseiller et bras droit du fondateur de la dynastie des Han, mais cette grande figure a peut-être été effacée, au point de vue religieux et philosophique, par celle de Tchang Taô-ling, son petit-fils à la huitième génération. Ce dernier, en effet, personnage historique devenu legendaire par la suite des temps, qui joignait à la connaissance approfondie du taoisme ancien et moderne, la revelation de mystères inconnus et la science secrète de l'alchimie, fut pour ainsi dire le premier pontife du Ra-

tionalisme, et créa une sorte d'empire spirituel aujourd'hui encore en existence. Depuis qu'il a quitté ce monde pour aller prendre place aux côtés de son maître Laô-tseu, sa dynastie, s'il est permis de s'exprimer ainsi, n'a cessé de régner spirituellement sur les taoïstes, et, encore à l'heure actuelle, un de ses descendants subsiste paré du titre pompeux de souverain pontife du Taoïsme, et marche de pair, en quelque façon, avec le *Yen-cheng-koung* ou rejeton officiel de Confucius.

A l'imitation sans doute de la doctrine tibétaine d'hérédité par la métempsychose, l'esprit de chaque successeur de Tchang Taô-ling transmigre à sa mort, dit-on, dans le corps de quelque enfant ou jeune membre de la famille, dont l'hérédité est révélée d'une manière surnaturelle aussitôt que le miracle s'est effectué [1].

Dans les pages qui suivent nous avons eu pour but de tracer aussi correctement que possible, d'après les ouvrages chinois seulement, l'existence réelle et fabuleuse de Tchang Taô-ling, et de faire connaître également ses ancêtres et ses descendants qui ont joué un rôle plus ou moins proéminent dans l'histoire politique et religieuse du Céleste Empire. Ce récit est en quelque sorte, ainsi qu'on le verra, un curieux chapitre asiatique de l'histoire de l'esprit humain : on y trouvera en germe, en effet, les idées surnaturelles et démoniaques qui fleurirent au moyen âge en Europe, et qui furent la cause directe ou indirecte de tant de maux. « Le corbeau est noir partout » dit avec raison le proverbe chinois : l'homme est le même dans tous les pays du monde, et les idées humaines affectent, dans les deux hémisphères, des caractères presque semblables dont les nuances ne sont autre chose que la conséquence logique de la différence des races, des époques et des civilisations.

Nous croyons utile de donner ici la liste des ouvrages d'où

[1] W. F. Mayers, *The Chinese reader's manual*, notice bibliographique sur Tchang Taô-ling, p. 10-11.

ont été extraits et traduits les textes que nous avons mis en œuvre dans le récit qu'on va lire. Quelques-uns sont fort rares, même en Chine, et ce n'est qu'au prix de peines inouies et de recherches patientes que nous sommes parvenu à les découvrir.

Le *Che-ki*, Mémoires historiques du célèbre Sseu-mà Ts'ien : livre 55, *Léou-ʿhe'ou che kia*, Biographie du marquis de Léou (titre conféré par Han Kaò-tsou à Tchang Leang); livres 7, 8, 9 qui renferment les histoires de Chiang Yu, de Han Kaò-tsou et de Lu t'aï-ʿhéou; le *Ts'ien Han-chou*, Histoire des Han antérieurs; le *Heʿou Han-chou*, Histoire des Han postérieurs; le *Oueï-chou*, Histoire des Oueï; le *San-Kouô-tche*, Histoire des trois royaumes, enfin le *Ming che*, Annales des Ming. Ces ouvrages, qui forment la majeure partie du corps des annales chinoises, sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'en parler plus longuement ici[1].

Le *Tà Ming y-t'oung tche*, Description de l'Empire chinois à l'époque des Ming. C'est sur le plan de cette vaste géographie qu'a été rédigé le grand recueil qui porte le titre de *Ta ts'ing y-t'oung tche.*

Le *Tseu-tche t'oung kien kang mou*, par Tch'en Jen-si, qui a pour base le *T'oung-kien kang-mou* ou Miroir général de l'histoire chinoise, de Tchou Chi des Soung.

Le *Kang-mou tsi lan*, Collection de fragments du *T'oung-kien kang-mou*, revus et augmentés par un lettré du temps des Yuan (Mongols) nommé Ouang Yéou-chiô.

Le *Kang-mou tche-che*, *addenda* au *Kang-mou* de Tchou Chi par Foung Tche-chou, qui publia ce supplément en l'année 1465.

Le *Kang-kien y-tche lou*, Extraits faciles à connaître du *Kang-kien* ou Miroir : abrégé historique où l'on trouve cepen-

[1] Voir notamment A. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 12 et suivantes.

dant des détails qui ont échappé aux grands historiens. Auteur : Ou Tch'eng-tsuan. Cet ouvrage, publié en 1711, va jusqu'à la fin de la dynastie des Ming et complète ainsi le *Miroir*.

Le *Tou-chou ki-chou liô*, compendium qui renferme de nombreux extraits d'ouvrages dont quelques-uns sont aujourd'hui introuvables. Auteur : Koung Moung-jen (1707).

Le *Kouang-yu-ki*, Géographie de l'Empire chinois, par Lou Yng-yang (XVIIe siècle) : nouvelle édition, considérablement augmentée, de Ts'aï Fang-ping (1859) [1].

Le *Paô-p'ô-tseu Tchen-yuan*, Véritable origine de Paô-p'ô tseu (surnom que le philosophe taoiste Kô Houng du IVe siècle s'était lui-même décerné). Traité du Taoisme moderne comprenant des explications intéressantes sur l'alchimie taoiste, les charmes, les immortels, etc. Nouvelle édition refondue de Kô Tche-kiun (1819).

Le *Chen-sien tchouan*, Biographies de quatre-vingt-quatre immortels par le même Kô Houng [2].

Le *Tch'oung-tseng Séou-chen-ki*, Mémoires sur les génies, édition considérablement augmentée. Notices (nourries de faits plus ou moins fabuleux) sur les personnages taoistes [6].

Le *Chen-sien t'oung-kien*, Miroir général des génies : grand ouvrage qui est pour le Taoisme ce que le *Kang mou* de Tchou Chi est pour l'histoire de la Chine [3].

Le *Chen-sien tsâ-ki*, Mémoires mêlés sur les génies : sorte de démonographie chinoise par Tche Fang-yun des Soung.

[1] Sur ces quatre derniers ouvrages, voir Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 20 et suivantes.

[2] Wylie, p. 175.

[3] Wylie, p. 154, et Rev. J.-L. Shuck, *Chinese Repository*, tome X (Cf. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, tome I, colonne 301).

[4] Wylie, p. 178 et Gützlaff, *Chinese Repository*, tome VII (Cf. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, tome I, colonne 301).

Le *T'oung-t'ien fou-ti-yô ming chan ki*, Mémoires sur les principales montagnes, rivières, les plus célèbres lacs et temples qui ont servi de retraite aux sages taoistes, par Tou Kouang-t'ing (xe siècle)[1].

Le *Kin-tan tâ yaô*, Résumé sur le *Kin-tan* ou Élixir de longue vie, par Ts'in Che-che'ou[2].

Le *Tsi-chô tsuan-tcheng*, sur les génies et démons et l'absurdité des fables qu'on rapporte sur leur compte, par un Père chinois catholique nommé Pierre Houang Feï-tien (1879). On y trouve presque tous les textes relatifs à toutes les divinités, mais quelquefois écourtés pour les besoins de la cause. Chaque notice est accompagnée d'une réfutation du prêtre indigène.

Le *Tchoung-tseng San kiaô yuan léou cheng ti Fô che séou chen tâ-tsuan*, Collection de notices et de documents divers sur les trois religions (confucianisme, bouddhisme, taoisme), leurs divinités, leurs prophètes, etc., par Yu Paô de l'époque des Tsin: édition revue et augmentée de Jou Lin, de la dynastie actuelle. Ouvrage très curieux et très rare.

Le *Chang-yéou-lou*, dictionnaire biographique de Léaô Pin-yu (1617), édition augmentée et revue par Tchang Pô tsoung[2], son fils Tchang Soun-yen, et ses deux petits-fils Tchang Jô-kien et Tchang Moung-chuan. Cet utile dictionnaire renferme plusieurs milliers de notices biographiques classées sous trois cent quatre-vingts noms de famille[3].

Le *Sseu-tch'ouan-t'oung-tche*, Description générale de la province du Sseu tch'ouan : magnifique ouvrage rédigé sur le plan ordinaire des *tche* (Wylie, p. 35), qui est plutôt une

[1] Wylie, p. 177.
[2] Wylie, p. 177.
[3] L'exemplaire que nous possédons provient de la bibliothèque chinoise de W.-F. Mayers, vendue à Péking en 1880 : il est enrichi d'un index alphabétique, écrit de la main même de ce savant sinologue, qui facilite singulièrement les recherches.

mine de renseignements littéraires, archéologiques, historiques, légendaires, philosophiques et religieux, qu'une simple description géographique.

Le *Tchou-tseu ts'uan-chou*, Œuvres complètes du philosophe Tchou Chi des Soung : les parties XII et XIV sont relatives aux esprits et aux diverses écoles de philosophies. Tchou Chi, de l'école des lettrés, y traite naturellement de haut le Taoisme et le Bouddhisme, mais on trouve dans ses appréciations beaucoup d'idées justes qu'il a eu le talent, de plus, de présenter dans un style facile et agréable [1].

Le *Yuan-kien leï-han*, Encyclopédie méthodique qui reflète toutes choses comme un miroir : précieuse collection publiée par l'ordre de K'ang Chi en 1710 [2].

Le *Chiô-t'oung*, ou Totalité des études : Biographies des philosophes de toutes les écoles (confucianisme, taoisme, bouddhisme) par Chioung Sseu-lu, surnommé King-siéou, du temps de K'ang-chi. On y trouve aussi des dissertations sur les principaux points des doctrines chinoises [3].

Le *Kai-yu-ts'oung-K'aô*, Recueil de mélanges d'un haut intérêt dû au pinceau de Tchaô Y, écrivain renommé de la dynastie actuelle, qui a écrit une bonne histoire des guerres de K'ang-Chi et de K'ien-loung. Tchaô Y a consacré nne courte notice à Tchang Taò-ling et à la famille des Tchang (livre 34, p. 27).

Enfin le portrait de Tchang Taò-ling se trouve dans une intéressante galerie historique connue sous le titre de *Kiè-tseu-yuan Houâ-tchouan*, Biographies illustrées du jardin de la Moutarde. Les Chinois attachent une haute authenticité à cette collection de portraits dont les types divers

[1] Wylie, p. 68.

[2] *Catalogue des livres chinois de Pauthier.*

[3] L'exemplaire que possède la Bibliothèque nationale de Paris est malheureusement incomplet.

pourraient fournir de nombreux et curieux sujets d'études aux personnes adonnées à l'ethnographie et à l'anthropologie[1].

Hankéou, janvier 1884.

I.

C'était environ deux siècles avant l'ère chrétienne : le terrible empereur des Ts'in connu dans l'histoire sous le nom de Che Houang-ti, aussi célèbre par l'incendie des livres qu'il alluma que par la construction de la Grande Muraille dont il conçut le plan, mettait à bas, les unes après les autres, toutes les petites principautés féodales qui constituaient la Chine de ce temps. Tout lui succédait : les villes les plus fortes se rendaient à discretion, les troupes les mieux aguerries pliaient devant ses phalanges, les princes les plus fiers se soumettaient à ses lois.

Le petit État de Han[2], qui occupait la région septentrionale de la province actuelle du Hò-nan et les plaines méridionales de celle du Chen-si et qui, depuis trois siècles, vivait avec douceur sous l'autorité d'une famille nationale, ne manqua pas d'avoir le même sort que ses voisins : la raison du plus fort obligea son prince à descendre du trône. Dès lors, le pouvoir despotique et abhorré de Che Houang-ti remplaça le gouvernement libéral des souverains de

[1] Wylie, p. 124.

[2] Il ne faut pas confondre le nom de ce petit royaume avec celui de la dynastie des *Han*, qui fut fondée par le célèbre Léou Pang, ainsi qu'on le verra plus loin, deux siècles avant J.-C.

Han et le peuple dut désormais courber le front sous l'épée du vainqueur.

Un jeune et riche patricien, Tchang de son nom de famille, Léang de son prénom [1], dont les ancêtres avaient successivement été, comme par droit d'héritage, les premiers ministres et les conseillers fidèles des six derniers rois de Han [2], aima cependant mieux s'exiler que vivre sous les lois des Ts'in : ardent patriote, attaché par sa naissance à la famille déchue, il réalisa une portion de sa fortune, abandonna les belles terres qui formaient la majeure partie de son patrimoine, et, le cœur rongé par le désespoir, il quitta la ville de Houaï-yang [3], où il faisait alors ses études, en jurant de trouver un vengeur à son pays esclave. Se dirigeant vers l'est, il entra bientôt sur le domaine du *Ts'ang-ʿhaï-kiun*, Prince de l'Océan [4], qui

[1] Le *tseu* ou appellation familière et littéraire de Tchang Léang était *Tseu-fang* (litt. *maison du fils*). Voir les *Han-chou* et surtout le *Che-ki*, liv. 55, chap. XXV de la section *che kiá*, «généalogies», où se trouve la biographie de *Léou héou* (marquis de *Léou*, titre donné à Tchang Léang par le fondateur de la dynastie des Han). Cf. *Kouang-yu-ki*, qui résume l'histoire de Tchang-léang d'après le *che-ki*.

[2] Le grand-père (*tá-fou*) de Tchang Léang, nommé Tchang K'aï-ti (*Tchang qui ouvre la terre*), fut premier ministre de *Han Tchaô-ʿhéou*, de *Chuan-'houeī-ouang*, et de *Siang-aï-ouang*; son père Tchang P'ing (*Tchang le Pacifique*) servit en la même qualité *Li-ouang* et *Naô-ʿhoueī-ouang* : il mourut la 23e année du règne de ce dernier. Depuis *cinq* générations la famille des Tchang avait fourni des ministres à la maison des Han. (*Che-ki, loco citato*.)

[3] L'actuel *Tch'en-tchéou* (n° 528 de *The cities and towns of China*, by Playfair), province du Hô-nan, lat. 33° 46'; long. 115° 03'. (Voir le *Che ki*, commentaire *Tcheng-y* et le *Kouang-yu-ki*).

[4] «Le *Ts'ang-ʿhaï-kiun*, dit le commentaire *Tsi-kiє* du *Che-ki*, était

régnait en ce temps sur les Oueï-mô. Ses malheurs, aussi bien que son savoir et ses bonnes manières, le firent bien accueillir de ce petit monarque. Tout en cherchant le moyen d'exécuter le projet qu'il méditait, Tchang Léang passa quelque temps dans ce pays. Un jour, il distingua dans un tournoi un guerrier d'une force peu commune qui jonglait pour ainsi dire avec un maillet de fer pesant plus de cent vingt livres chinoises[1]. C'était l'homme qu'il lui fallait pour accomplir son dessein : il le fit venir, lui fit part de ses plans, et l'homme, séduit par l'appât d'une somme d'argent, mit son bras à sa disposition. Il ne s'agissait de rien moins que d'assassiner Che Houang-ti[2].

le chef (*Kiun-tchang*) des *Toung-y* ou Barbares orientaux ». — « Au temps de Vou-ti des Han (140–86 av. J.-C.), le chef des barbares orientaux *Oueï* fit sa soumission comme *Ts'ang-'haï-kiun* (commentaire *Sô-yng*) ». Le *Han-chou* vient à l'appui de ce fait (*Vou-ti-ki*, Histoire de Vou-ti) : « La première année (de Vou-ti = 140 av. J.-C.). *Nan-lu*, prince des barbares orientaux *Oueï*, fit sa soumission comme *Ts'ang-'haï kiun* ». Il s'agit ici du *Mô-oueï-kouô*, royaume des *Mô-oueï* (ou *oueï-mô*) qui, au temps où Sseu-ma Ts'ien écrivait son histoire, avait passé sous le joug de l'empereur de la Chine par une allégeance volontaire. — La géographie *Kouâ-ti-tche* nous apprend que « les *Oueï-mô* (ou *Mô-oueï*) sont au sud du *Kaô-li* (Corée), au nord du *Sin-lô* (Sinra), et à l'est, s'étendent jusqu'à la mer. (Voir la notice que *Mâ Touan-lin* a consacrée aux *Oueï-mô*, traduite par M. d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*, tome I, p. 16 et suivantes. Consulter également cette *Ethnographie*, *passim*.)

[1] Le *kin* ou *livre chinoise* vaut actuellement 630 grammes : malgré nos recherches, nous n'avons pu nous assurer si le *kin* du temps des Han avait une plus grande valeur que celui de nos jours.

[2] L'alinéa qui précède commence pour ainsi dire la biographie

Tchang Léang et son acolyte s'éloignèrent déguisés de la cour du prince des Oueï-mô et pénétrèrent dans l'empire des Ts'in. Ils tentèrent plusieurs fois, mais en vain, de s'approcher de la personne de Che Houang-ti; la tâche n'était pas aisée. L'empereur n'avait pas grande confiance dans ses nouveaux sujets, et n'ignorait pas, au reste, que l'exercice du pouvoir absolu incite d'ordinaire aux attentats; il était donc toujours entouré d'une garde fidèle dans toutes ses sorties[1], et il semblait de plus avoir à cœur de se soustraire aux regards des populations; car, hors de son palais, il ne quittait presque jamais sa voiture fermée. Enfin un jour, les deux conjurés rencontrèrent l'empereur dans la plaine sablonneuse de Pô-lang[2]; un nombreux et brillant équipage accompagnait le monarque. Le guerrier mercenaire crut

de Tchang Léang par Sseu-mâ Ts'ien (*Che-ki*, livre 55). Nous allons suivre maintenant ce récit presque pas à pas.

[1] D'après le commentaire *Sô-yng* du *Che-ki* (dû aux savantes recherches de l'historien Sseu-mâ Tchen de la dynastie des T'ang), le cortège du *T'ien-tseu* ou Fils du Ciel se composait alors de *trente six chars*. Disons en passant que les commentaires *Tcheng-y* (véritable explication) et *Tsi-kié* (explications réunies) du *Che-ki*, que nous avons déjà cités et qu'on trouvera encore notés plus loin sont, le premier, de Tchang Chèou-tsié, des T'ang, le second, de Feï Yen, des Soung.

[2] La plaine sablonneuse de Pô-lang (*Pô-lang-chà*) était au sud de la ville actuelle de Yang-vou (Commentaire *Sô-yng*); il y avait jadis, paraît-il, une ville de Pô-lang (*Pô-lang-tch'eng*). *Yang-vou* (Playfair, 8328) est une ville de district de Houaï-ts'ing-fou, province du Hô-nan; lat. 35° 05', long. 114° 08'; sous les Ts'in elle portait le nom de *Pô-lang-chà*, sans doute à cause du voisinage de ces plaines de sable.

l'occasion favorable : il mesura son coup et lança avec vigueur son redoutable maillet. Mais il s'était trompé, l'instrument de fer n'écrasa qu'une voiture de la suite et un malheureux aide-de-camp qui s'y trouvait. Immédiatement on se mit à la poursuite des criminels; grâce à la vitesse de leurs chevaux, ces derniers purent se soustraire par une fuite rapide à un horrible châtiment.

Quand il vit à quel danger il avait échappé et surtout lorsqu'il apprit qui avait dirigé le bras de l'assassin, l'empereur des Ts'in entra dans une vive colère : il ordonna que l'on fît les recherches les plus actives et les plus sévères pour s'emparer des coupables à quelque prix que ce fût. Tchang Léang dut prendre un déguisement, un faux nom, et parvint à se cacher dans un humble réduit du petit district de Chià-p'eï, dans l'actuelle province du Kiang-sou[1].

Habitant une cabane délabrée sur une colline écartée que baignait une rivière, il employa ses loisirs à lire et à méditer : il sortait rarement de sa cachette et moins souvent encore il allait jusqu'au district. On le considérait dans les environs comme un hermite. Parfois, cependant, il descendait jusqu'à la rivière et passait un pont rustique jeté là sur les bords du cours d'eau. Un jour qu'il traversait ce pont il aperçut un vieillard (*laô-fou*), grossièrement vêtu, qui venait de laisser tomber son soulier au pied de l'arche. « Jeune homme, dit le pauvre homme en

[1] Chià-p'ei, petit village à trois *li* à l'est de P'ei-tchéou, province du Kiang-sou. (Voir Playfair, 2724.)

le hélant, descendez donc me chercher ma chaussure ! »

A cette abrupte interpellation, la première pensée de Tchang Léang fut de répondre hautement à cet homme; mais, voyant son âge avancé, il se contint et alla ramasser le soulier. Lorsqu'il remonta et présenta celui-ci au vieillard, ce dernier lui dit : « Chaussez-moi ! » Tchang Léang poussa la condescendance jusque-là, et, comme le *laô-fou* était grand, il s'agenouilla pour le chausser. Cela fait, le vieillard partit d'un éclat de rire et s'en alla : très étonné, le jeune Léang le suivit des yeux, et, après que l'étranger eut fait un *li* de chemin, il le vit revenir à lui. « Jeune homme, parla le vieillard, je crois qu'il est possible de faire quelque chose de vous : dans cinq jours, venez me trouver ici au jour. — Je viendrai », répondit le jeune Léang en s'inclinant.

Au jour fixé, en effet, Tchang Léang se rendit au lieu du rendez-vous, encore que l'aube venait à peine de poindre; le *laô-fou* s'y trouvait déjà : « Comment pouvez-vous arriver si tard, s'écria celui-ci en colère, quand un homme de mon âge vous donne un rendez-vous ! Allez ! Revenez dans cinq jours, mais soyez plus matinal ! »

Cinq jours après, au chant du coq, Tchang Léang trouvait le vieillard qui l'attendait déjà et qui l'accueillit de la même manière que la première fois. Enfin, il prit ses mesures pour arriver avant minuit : le *laô-fou* n'était pas encore sur le pont, et ne se présenta que quelques instants après : « Voilà ce qui

doit être, dit-il joyeux », et il tira un livre de sa manche : « Lisez ceci, continua-t-il, et vous serez apte à être le conseiller d'un souverain : dans dix ans vous vous élèverez, et treize ans plus tard vous me reverrez au pied de la montagne de Kou-tch'eng (ville des grains) de Ts'i-Peï[1]; la pierre jaune que vous trouverez là, ce sera moi-même. » Il n'en dit pas plus et partit.

Au jour, Tchang Léang examina le livre. C'était un traité en trois chapitres intitulé *T'aï-koung ping-fâ*, Tactique de *T'aï-koung* ou *Kiang Tseu-yâ*, conseiller célèbre de Ouen-ouang de la dynastie des Tchéou[2].

Dès lors, le jeune Léang s'appliqua à lire, à étudier et à méditer constamment cet ouvrage : il ne quitta plus sa retraite de Chia-p'eï. Dix années s'écoulèrent ainsi. Un beau jour, il apprit d'un passant que Che 'Houang-ti était mort, que le grand empire

[1] D'après la géographie *K'ouâ-ti-tche* (citée par le *Che-ki*, cf. *Kouang-yu-ki*), la montagne de Kou-tch'eng portait également le nom de Houang-chan, *montagne jaune* : elle est située à l'est du district de Toung-a, de l'arrondissement de Ts'i-tchéou. « Ts'i-tchéou, dit le commentaire *Tcheng-y* est le Ts'i-peï des temps jadis. » Toung-a est un district de T'aï-yuan-fou, province de Chan-toung; lat. 36° 23', long. 116° 22' (Playfair, 7,671).

[2] T'aï-koung, dit l'ouvrage *Ts'i-lou* cité par le commentaire *T'cheng-y* du *Che-ki*, n'est autre que Kiang Tseu-yà. En effet ce personnage ancien porta ce titre. (Voir Mayers, *Chinese reader's Manual*, p. 81). Le *Chang-yèou-lou* qui en donne une notice biographique (d'où M. Mayers a traduit la sienne), nous apprend que Kiang Tseu-yâ a été l'auteur d'un traité sur l'art militaire intitulé : *Léou-t'aò ping-fâ*, Tactique des six carquois (c'est là l'origine de l'expression *t'aó-lió*, stratégie). Voir *Chang-yèou-lou*, livre X. C'est Kiang Tseu-yâ qui le premier eut, chez les Chinois, la gloire d'avoir réduit la guerre en art.

s'effondrait et qu'on ne voyait plus, au palais des Ts'in, que dissensions haineuses et crimes sauvages, et, dans les provinces, que sanglantes rébellions et effroyables révolutions. Dans de telles conjonctures, il ne pouvait rester oisif : son devoir même l'appelait à hauts cris à prendre part active à une lutte contre une dynastie asservisseur de son pays natal. (an 208 av. J.-C.). Il réunit donc une centaine de jeunes villageois, et partit à leur tête joindre les rebelles.

En ce temps, le *Tch'ou Houaï-ouang*, ou Houaï, roi de Tch'ou, qui venait de s'élever sur les ruines de l'empire de Che Houang-ti, donnait le commandement d'une de ses armées à Léou Pang, alors connu sous le nom de *P'eï-Koung*, duc de P'eï, et lui enjoignait de se mesurer avec les dernières troupes des Ts'in envoyées pour le combattre; Tchang Léang rencôntra cette armée comme elle marchait à l'ennemi : il s'y rallia avec ses gens et s'attacha à la fortune de l'aventurier hardi et intelligent qui la commandait. Léou Pang savait distinguer les hommes de valeur et se servir de leurs talents : il fit de Tchang Léang son conseiller et son ami. Il prêta attention aux avis que ce dernier puisait le plus souvent dans l'ouvrage mystérieux du *laô-fou* et eut le courage rare de les suivre même lorsqu'ils étaient opposés à sa propre inclination. Il se tira ainsi avec succès de bien des conjonctures difficiles au milieu desquelles il eût infailliblement sombré s'il s'en était tenu à ses premiers desseins.

Léou Pang avait un rival redoutable dans la personne du sanguinaire Chiang Yu, le second général du roi de Tch'ou; mais il avait sur lui l'immense avantage de savoir se faire aimer de ses soldats et des habitants des contrées qu'il traversait. Chiang Yu balançait la réputation militaire de Léou Pang; mais, tandis que le premier, cruel à ceux qui lui résistaient, laissait partout de sanglantes et tristes traces de son passage, le second, sur les conseils de Tchang Léang, se signalait par son équité et par sa modération en toutes choses. Il avait pour règle de bien traiter les populations, et, grâce à une discipline sévère, il avait fini par forcer ses troupes à les respecter également. Avec l'astuce qu'il avait puisée dans la Tactique de Kiang Tseu-yà, Tchang Léang conseillait de faire la guerre aussi bien avec l'argent qu'avec le fer, et Léou Pang ne manquait jamais de suivre cet avis lorsqu'il arrivait devant une place forte ou quand il se trouvait en présence d'une armée ennemie[1].

Ce fut Tchang Léang qui eut le premier l'idée et qui amena la conclusion de ce pacte aux termes duquel le premier des deux rivaux qui s'emparerait de Chien-yang[2], ville capitale des Ts'in, en resterait le maître et le prince; et ce fut aussi par suite de ses conseils que Léou Pang triompha des dernières armées des

[1] Voir le *Che-ki*, Biographie de Tchang Léang (livre LV) et histoire de Chiang Yu (livre VIII).

[2] Chien-yang, nom de Si-an-fou, capitale actuelle de la province du Chen-si, sous les Ts'in (*Kouang-yu-ki*).

Ts'in en deux batailles rangées et fit son entrée dans la capitale avant le féroce Chiang Yu. Cet événement marqua la fin de la dynastie des Ts'in : le petit-fils de Che Houang-ti fut contraint de se livrer entre les mains du vainqueur.

Un épisode qui trouve naturellement ici sa place montre quelle influence le sage Tchang Léang avait su prendre sur l'esprit de Léou Pang. Lorsque ce dernier, après son entrée triomphale à Chien-yang, parcourut le palais des souverains des Ts'in, il fut étonné, ravi, transporté d'admiration à la vue des richesses de toutes sortes accumulées dans ce magnifique édifice, et du luxe prodigieux étalé à chaque pas : les salles étaient spacieuses et ornées des meubles les plus riches; les appartements, embellis de sculpture, recélaient mille trésors; les splendides jardins, tracés par un Le Nôtre du temps, étaient ornés des fleurs les plus rares[1]. En un mot, les chefs-d'œuvre de l'art y disputaient le pas à ceux de la nature. Séduit par ce spectacle, le vainqueur manifesta l'intention de ne plus quitter ce palais, lieu enchanteur qui pouvait être pour lui une nouvelle Capoue. Un ancien boucher, devenu l'un des officiers les plus distingués de Léou Pang, nommé Fan K'ouaï[2], comprit le danger et voulut arracher son maître à ces délices : « P'eï-Koung, lui dit-il, voulez-vous posséder

[1] De plus, ajoute Sseu-mâ Ts'ien, il y avait plusieurs milliers de jolies femmes dans le harem impérial des Ts'in.

[2] Sur lequel voir *Che-ki*, livre XCV, biographie 35, et Mayers, *Manual*.

l'empire ou bien voulez-vous n'être qu'un richard? — Je veux posséder l'empire, répondit Léou Pang. — Je viens de parcourir le palais des Ts'in, repartit Fan-K'ouaï; les belles salles, les magnifiques tentures, les précieux bijoux, les splendides cloches et tambours, les objets extraordinaires que j'ai vus sont en nombre incalculable. Si vous entrez dans le gynécée, vous y verrez plus de mille belles femmes. C'est tout cela qui a fait perdre l'empire aux Ts'in! Ne restez pas une minute de plus dans cette demeure enchantée! Reprenez les armes et continuez à marcher dans le chemin que le destin vous désigne! » Mais Léou Pang ferma l'oreille à ce discours. Averti, Tchang Léang se précipita à son tour chez son général pour le détourner de son projet : « Les Ts'in, lui dit-il, n'avaient pas de règle de conduite[1], P'eï-Koung, vous les avez chassés, ces voleurs pervers! A l'encontre d'eux, vous devez être simple et économe, sobre et vertueux. Rester ici à se complaire dans les plaisirs, c'est en quelque sorte « aider les tyrans à « exercer la tyrannie ». Sans doute les paroles sincères blessent l'oreille, mais elles profitent aux actions; de même les médecines violentes sont amères au goût, mais sont utiles à la guérison des maladies[2]. Je vous en prie, écoutez les paroles de Fan K'ouaï! » Léou Pang comprit en effet que la raison parlait par la bouche de son conseiller : il se rendit à son discours

[1] *Ts'in ouei vou tao* (*Che ki*).

[2] Proverbe souvent cité qui est tiré du *Kia-yu* de Confucius, livre IV, chapitre XV.

et quitta le palais des Ts'in pour soutenir la guerre que son rival Chiang Yu, jaloux de son succès et de sa gloire, venait de lui déclarer.

Cette lutte se fit avec fureur de part et d'autre : mais enfin, après maints bons et mauvais succès, Léou Pang qui, sur ces entrefaites, avait placé sur sa tête la couronne impériale et fondé ainsi la dynastie des Han (an 202 av. J.-C.), parvint à l'emporter sur son ancien ennemi. Désormais, Han Kaô-tsou (tel fut le titre qu'il prit en montant sur le trône) resta sans conteste le maître de l'empire. D'après les conseils de Tchang Léang, son fidèle Achate, il établit alors la ville capitale de ses États à Kouan-tchoung (ancien nom de l'actuelle Si-an-fou, Chen-si) de préférence à Lô-yang (Hô-nan-fou) qu'on lui vantait fort[1].

Han Kaô-tsou n'oublia pas ceux qui l'avaient aidé de leurs conseils, de leur argent ou de leur bras, et, la sixième année de son règne (an 196 avant J.-C.) il leur conféra des titres nobiliaires et des apanages : à Tchang Léang il donna pouvoir de choisir à son gré trente mille *'hou* ou feux du pays de Ts'i. Mais le conseiller du fondateur des Han n'était pas si ambitieux : soit par crainte des ennuis que ne

[1] *Che-ki, loco citato.* Cf. *Kouang-yu-ki.* Plus tard le nom de *Tch'ang-an*, longue paix, fut donné à Si-an-fou. Sur tous ces faits rapidement esquissés ici, voyez, comme sources européennes, les *Mémoires sur les Chinois*, l'*Histoire* de Mailla, le *Manuel* de Mayers (Lèou Pang, Tchang Léang, Chiang Yu, etc.) et surtout un article de M. Ch. Piton intitulé : *The fall of the Ts'in dynasty and the rise of that of Han*, dans la *China Review*, septembre 1882 et livraisons suivantes.

pouvait manquer d'attirer la possession d'un grand fief, soit uniquement pour faire sa cour à son souverain, il demanda à Han Kaô-tsou de lui faire seulement la grâce de lui donner l'investiture du petit territoire de Léou, dans les limites duquel il avait pour la première fois rencontré Léou Pang[1].

Après les guerres achevées, Tchang Léang avait suivi l'empereur dans sa ville capitale, mais, souvent malade, il avait renoncé à la politique active; il considérait du reste son rôle comme terminé : les Ts'in étaient à bas, l'empire pacifié, le trône des Han affermi. Il disait lui-même : « Ma famille a fourni des premiers ministres aux souverains des Han : quand ces derniers furent détrônés, je renonçai à mes richesses pour les venger; j'ai réussi. Le monde entier a été ébranlé par mes menées. Avec une langue de trois *ts'oun* (pouces) de long, j'ai été le conseiller de l'empereur. Sa Majesté m'a conféré l'investiture d'un territoire et m'a rangé parmi les *Héou* (marquis) : cela est le comble pour un homme qui ne portait

[1] Tchang Léang n'avait pas eu le mérite de combattre sur des champs de bataille : « tirer des plans et trouver des stratagèmes au fond d'une tente, dit Han Kaô-tsou, de façon à vaincre à mille li de distance, tel a été le mérite de Tchang Léang! qu'il choisisse lui-même 30,000 feux du pays de Ts'i ! — Sire, répondit Tchang Léang, lorsque je quittai Chia-peï, ce fut à *Léou* que je rencontrai Votre Majesté, c'est là que le Ciel me donna à Votre Majesté : depuis vous avez suivi mes conseils, mais, si ceux-ci ont porté fruit, c'est à votre fortune et aux circonstances favorables que vous le devez. Je désire avoir *Léou* comme apanage, cela me suffit. Je n'oserais pas accepter trente mille feux. » L'empereur lui donna alors le titre de *Léou-héou*, marquis de Léou (*Che-ki*).

que des vêtements de toile. Cela me suffit[1]. » Il quitta donc pour jamais la Cour et se réduisit de lui-même à la vie privée; il renonça en quelque sorte au monde, ferma sa porte à tous, sauf cependant à ceux qui, dans les conjonctures difficiles, venaient le consulter de la part de l'empereur ou de l'impératrice, et s'adonna à l'étude du Taoisme. « Suivant l'être surnaturel Tch'e Soung-tseu dans ses pérégrinations[2] » selon l'expression de Sseu-mâ Ts'ien, il

[1] *Che-ki, loco citato.*

[2] Tch'e Soung-tseu était un être surnaturel de l'antiquité. D'après le *Chen-sien tchouan* il était *yu-che*, maître de la pluie, au temps reculé et mythologique de l'empereur Chen-noung, le saint laboureur. Il enseigna à ce dernier divers arts magiques entre autres celui de passer au milieu des flammes sans se brûler. On rapporte qu'il avait élu son domicile sur les fameux monts K'oun-loun, dans le palais même de la célèbre Si-ouang-mou (Voir à ce sujet Mayers, *Manual*). Une des filles de Chen-noung s'éprit de lui et le suivit un jour dans cette retraite féérique : elle passa alors à l'état de *fée* et prit place parmi les dames d'atour de la Si-ouang-mou (*Chen-sien-tchouan; Liè-sien tchouan*). C'est à cette anecdote que se réfère l'expression métaphorique : *Suivre Tch'e Soung-tseu dans ses pérégrinations*, qui signifie « devenir génie, devenir immortel ». — Le *T'oung-kien Kang-mou* cite les mêmes faits que le *Che-ki* : « Tchang Léang, y lisons-nous, voulut suivre Tch'e Soung-tseu dans ses pérégrinations (c'est-à-dire devenir immortel à l'exemple de la fille de Chen-noung) ». Commentant cette phrase, l'historien Sseu-mâ Kouang écrit : « Il est nécessaire qu'il y ait la vie et la mort, comme il faut qu'il y ait la nuit et le jour. Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, nul n'a pu échapper à la mort et vivre éternellement ». Sseu-mâ Kouang conclut que ces recherches et ces études n'étaient qu'un prétexte imaginé par Tchang Léang pour fuir la Cour et se retirer dans la solitude afin d'éviter d'avoir le sort de deux anciens officiers et amis du fondateur des Han, Han-Sin et Siaò Hô, dont le premier venait d'avoir la tête tranchée et dont le second gémissait dans un noir cachot (Voir à ce sujet Mayers, *Manual*). « Voilà, termine l'his-

plongea son esprit dans des rêveries mystiques. Ses études approfondies eurent pour fruit, paraît-il, de lui faire découvrir qu'il y avait une sorte de desideratum inconnu, que la vie était trop courte pour permettre à l'homme d'accomplir sa destinée ici-bas, et il en conclut que les êtres humains devaient tâcher de monter au ciel pour y continuer de vivre. Mais il y avait une pierre d'achoppement : comment l'homme pouvait-il parvenir au ciel? Après mille recherches, et, dit la légende, plusieurs évocations de Tch'e Soung-tseu, Tchang Léang crut avoir trouvé ce moyen : on devait renoncer à toute nourriture, alléger son corps, *k'ing chen*, de façon à ce que celui-ci se transformât en un atome qui n'aurait pas eu de peine à découvrir le plus court chemin pour arriver au ciel. Le reclus se mit donc à ce régime; malheureusement, un beau jour, peu après la mort de Han Kaô-tsou, l'impératrice régente, la *Lu t'aï-héou*, vint le voir pour le remercier des conseils qu'il lui avait donnés une fois, alors qu'elle était dans des embarras [1] : elle s'étonna de sa manière de faire et voulut le forcer à manger, car elle ne croyait nullement à ces subtilités du Taoisme. « La vie humaine, lui dit-elle, n'est pas longue : elle ne dure pas plus que l'apparition d'un cheval qu'on voit pas-

torien, ce qui s'appelle *protéger sa vie intelligemment* (*Ming tche paó chen*) ».

[1] Nous avons raconté ailleurs, d'après Sseu-mà Ts'ien, l'épisode auquel il est fait allusion ici : voir notre article *Une rivalité au palais au temps de la dynastie des Han* (*page d'histoire chinoise*).

ser lorsqu'on regarde à travers une fente : à quoi bon souffrir à ce point ? » Tchang Léang, ajoute Sseu-mâ Ts'ien qui rapporte cette anecdote, ne put faire autrement que de manger. Il est probable que le chercheur ne continua pas les expériences *in animâ vili* que la visite de la Régente avait interrompues : il mourut en effet huit ans après Han Kaô-tsou, la sixième année du règne de Houeï-ti (189 av. J.-C.)[1].

Quelque temps avant sa mort, dit la légende, Tchang Léang avait au reste vu en songe le *T'aï-chang Laô-kiun*, le prince Laô du ciel supérieur (Laô-tseu) et ce philosophe avait nettement prédit à son disciple que les recherches qu'il tentait seraient inutiles : « Votre corps, s'était écrié le Maître lui-même, ne s'est pas encore affranchi des impuretés de ce monde ! Par suite, vous n'avez pu vous identifier complètement avec le Taô. Or donc, vous ne pourrez jamais atteindre le but auquel vous aspirez ; mais déjà j'ai distingué votre famille entre toutes, et l'un de vos descendants trouvera le moyen de s'élever au ciel : lui et les siens seront mes élus ici-bas[2]. »

Environ ce temps, passant non loin de la montagne Kou-tch'eng du pays de Ts'i, Tchang Léang se rappela les paroles du *laô-fou* qu'il avait rencontré dans sa jeunesse et à qui il devait son élévation ; il se rendit au pied de la montagne et y trouva en effet une pierre jaune : il l'enleva et la plaça précieusement dans un

[1] Cf. *T'oung-kien Kang-mou*, 6e année Houeï-ti, et le commentaire de Sseu-mâ Kouang à ce propos.

[2] Voir le *Chen-sien tsá-ki*, livre V.

temple élevé en son honneur[1]. Lorsqu'il mourut, on ensevelit cette pierre à côté de son cercueil dans le tombeau qu'on lui bâtit à soixante-cinq *li* à l'est de P'eï-Chien (département de Siu-tchéou, province du Kiang-sou)[2].

[1] Il paraît qu'un vénérable hermite avait établi sa résidence sur le Kou-tch'eng-chan : on l'appelait *Houang che Koung*, le Vieux de la pierre jaune (*K'oung Ouen-siang*, cité par le commentaire du *Che-ki*) : certains prétendent que ce fut lui qui donna le traité de Kiang Tseu-ya à Tchang Léang. Une légende que nous trouvons dans le *Chen-sien tsâ-ki* se rapporte à ce Vieux de la Montagne : « Au temps des Han, deux voyageurs passant au pied de la montagne Kou-tch'eng, de Ts'i-peï, y perdirent un lingot d'argent. Malgré leurs recherches les plus actives ils ne purent le retrouver. En désespoir de cause ils se rendirent à la ville pour consulter un devin : « Allez au « sommet du Kou-tch'ang, leur dit ce dernier après avoir consulté « les sorts, vous y rencontrerez un vieillard qui seul pourra vous « indiquer où est votre lingot. » Les voyageurs revinrent donc sur leurs pas : ils gravirent le Kou-tch'eng-chan. Le sommet en était orné d'une cabane de misérable apparence : un homme à la barbe et aux cheveux blancs était assis à la porte : « Voilà notre homme ! » se dirent les deux compagnons, et ils l'abordèrent avec les salutations d'usage. « Vous trouverez votre lingot, répondit le vieillard « après qu'ils eurent expliqué le motif de leur venue, sous une pierre « jaune sise sur le côteau oriental de la colline : reprenez-le, mais « ayez bien soin de remettre la pierre là où vous l'aurez vue. » Les voyageurs suivirent à la lettre les instructions du vieillard, rentrèrent en possession de leur bien et quittèrent le pays. Quelques années plus tard, passant de nouveau au pied du Kou-tch'eng-chan, les deux voyageurs voulurent revoir le Vieux de la Montagne, mais ils ne le trouvèrent pas : la cabane avait même disparu. Ils cherchèrent alors la pierre : elle n'était plus sur le côteau oriental. Des paysans habitant non loin de là leur apprirent qu'on était récemment venu enlever la pierre par ordre d'un grand de la Cour. » Voir sur le Vieux de la pierre jaune, le *Chang-yèou-lou*, livre X, et le *Kaô-che-tchouan* (Wylie, p. 28), livre II.

[2] L'ancienne ville de Léou, dont Tchang Léang avait obtenu e

II.

L'histoire chinoise et les annales du Taoisme sont presque également muettes à l'endroit des premiers descendants de Tchang Léang : nous voyons seulement que Pou-y, fils aîné du conseiller de Han Vouti, succéda au titre de son père, mais qu'à cause de sa mauvaise conduite on lui retira son marquisat, la cinquième année du règne de Chiaô Ouen-ti (174 av. J.-C.)[1]; et que son second fils Pi-kiang exerça la charge de *Che-tchoung* à l'âge de quinze ans[2]. Rien de plus. Les autres ne furent pas dignes d'être inscrits sur les registres des temps. Aucun ne mérita de pénétrer les mystères du Taoisme et d'avoir une place dans le panthéon de la secte.

Dans les premières années après l'ère chrétienne, nous retrouvons la famille des Tchang établie dans un petit village de la province du Tche kiang, au pied même de la montagne de l'Œil céleste (*T'ien-mou-chan*)[3]. Comment avait-elle quitté la pompeuse

marquisat, était située à cinquante-cinq *li* au sud de P'eï-chien (commentaire *Tcheng-y* du *Che-ki*). On voit encore dans cette dernière ville un temple dédié à Tchang Léang. Après sa mort, Tchang Léang fut canonisé sous le titre de *Ouen-tch'eng*, perfection de la littérature (*Chang-yèou-lou*, livre VIII).

[1] *Che-ki*, Biographie de Tchang Léang, *in fine*.

[2] *Chang-yèou-lou; Han-chou*. La charge de *che-tchoung* était toute de confiance : on pourrait la comparer à celle d'*aide-de-camp* (Voir le *Yuan-kien-leï-'han*, Encyclopédie de K'ang-chi, livre LXXXV, chap. II).

[3] Cette montagne, célèbre dans les annales du Taoisme, est située dans le district de Lin-an, département de Hang-tchéou,

cour des Han et par suite de quels événements était-elle venue se réfugier, se cacher même peut-être, dans un humble réduit campagnard? Nul ne le sait. Ayant à peine de quoi vivre, subvenant à ses besoins par la production de quelques champs, elle végétait dans la retraite et l'obscurité. Tchang Léang, en effet, n'avait pas dû laisser grande fortune à ses enfants : nous avons vu qu'il avait renoncé, jeune encore, aux richesses de ses pères, dans le dessein de venger son pays asservi. Devenu le bras droit de Han Vou-ti, il aurait pu s'enrichir aisément : mais, poussant la simplicité parfois jusqu'à l'oubli de soi-même, il refusa toujours avec opiniâtreté les présents et cadeaux dont le monarque et les grands le comblaient[1]; plongé dans la philosophie, il déprisait les biens de ce monde. Il ne laissa donc guère aux siens qu'un nom illustre et une renommée sans tache.

Ce fut au sein de cette famille, dans la chaumière délabrée du T'ien-mou-chan, que naquit, l'an dixième du règne de l'empereur Kouang-vou des Han (34 de notre ère), un enfant appelé à devenir plus tard, par ses études, ses recherches et les évé-

ville capitale du Tche-kiang (Commentaire du *Kang-kien-y-tche-lou*; cf. le *Kouang-yu-ki* et le *T'oung-t'ien-fou-ti-yé-ming-chang-ki*, dans la collection appelée *T'ang-taï ts'oung chou*, Recueil d'ouvrages de la dynastie des T'ang).

[1] Tchang Léang, nous dit Sseu-mà Ts'ien, ne cherchait pas les bienfaits des princes : quand il les recevait il les distribuait à ses amis. Lorsque P'eï Koung monta sur le trône il fit cadeau à son conseiller de cent *y* (un *y* sous les Han valait 16 taels) d'or et de deux boisseaux de perles. Tchang Léang offrit tout à Chiang-pò (*Che ki*, Biographie de Tchang Léang).

nements légendaires de sa vie, le premier souverain pontife des Taoistes [1]. La naissance du jeune Taô-ling (tel fut le *ming-tseu* ou le post-nom que l'on donna au petit-fils, à la huitième génération, de Tchang Léang)[2], comme il en arrive d'ordinaire lors de l'apparition ici-bas d'un grand homme, fut marquée par un phénomène extraordinaire. La nature avait été ainsi prodigue au moment de la venue au monde de Confucius et de Laô-tseu, elle ne pouvait être avare à l'égard de celui qui était destiné à illustrer et à propager la doctrine du Taô. Cette nuit-là, en effet, un bolide enflammé traversa comme une flèche de feu le ciel sombre et sans lune, laissant derrière lui une traînée carminée étincelante, et, chose étrange, tomba inerte et sans force à la porte même de la maison des Tchang, dans le temps précis que le petit Taô-ling venait à la lumière. A la vue de ce météore igné, les parents, les voisins et les commères de l'endroit ne manquèrent pas de prédire à l'enfant la plus brillante destinée sur cette terre et un devin, invité dès le lendemain à en tirer l'horoscope annonçait gravement que l'héritier des Tchang se distinguerait entre tous par « le pinceau, la parole et la pensée », et, qu'après une longue vie passée à éclairer les hommes et à les rendre meilleurs, il

[1] *Tchoung-tseng seou-chen-ki; Chang-yéou lou; Kang-mou che-tche, Kang-mou tsi-lan; T'oung-kien kang-mou.* Le quinzième jour du premier mois est considéré comme le jour anniversaire de la naissance de ce personnage. (Voir le *Ming che*, Annales des Ming).

[2] *Taô*, voie, est le fameux principe de Laò-tseu (*Taô-tô-king*); *ling* signifie « élévation, tumulus », d'où « tombe impériale ».

irait droit au ciel prendre la place qui lui était réservée dans le cénacle des immortels. C'était en effet sur Taò-ling, ajoute la légende, que le *Taï-chang-laô-kiun* avait jeté les yeux pour en faire le chef de son empire spirituel chez les hommes et pour accomplir en même temps la promesse qu'il avait faite naguère à Tchang Léang, lorsqu'il lui avait apparu en songe[1].

Dès ses premières années, le jeune Taô-ling montra pour les études littéraires un goût fort prononcé que ses parents s'empressèrent, autant que possible, de guider et d'encourager. La Chine du temps des Han n'était pas différente de celle de nos jours. On sait que si, en Europe, les richesses, les influences, l'habileté, la naissance parfois, conduisent d'ordinaire plus promptement aux honneurs que les talents et le vrai mérite, en Chine, au contraire, les études littéraires ont de tout temps ouvert aux *lettrés*, à deux battants, la porte de la carrière publique, et les institutions littéraires de ce pays sont telles qu'elles permettent à tout homme instruit d'avancer peu à peu dans l'administration et de pouvoir parvenir ainsi, un jour, aux premières charges de l'État. Les fonctionnaires chinois ayant le talent d'emplir leur bourse au détriment de l'État et aux dépens des populations, il s'ensuit que chacun aspire à être *mandarin* pour s'enrichir, travaille avec ardeur afin de réussir aux examens et d'obtenir le diplôme de

[1] *Chen sien tsá-ki*, livre II.

licencié qui doit être son passeport indispensable durant son voyage à travers les *yâmen* ou prétoires chinois. *Kouan kiéou, tsô fou*, Soyez mandarin pendant longtemps, dit le proverbe chinois, et vous serez riche. *Être mandarin* est devenu en Chine le synonyme d'*être riche :* exercer un mandarinat, comme disaient les missionnaires du siècle passé, c'est amasser des sapèques. Les parents de Taô-ling croyaient que leur fils était appelé à gravir successivement les échelons de l'échelle administrative, en redorant peu à peu le blason de la famille des Tchang, et à occuper même la place de premier ministre à côté du souverain des Han : tel fut du moins le commentaire qu'ils firent de la prédiction du devin[1].

Mais le jeune étudiant, nourri de bonne heure de la fleur des belles-lettres, semblait vouloir entrer dans une voie tout aussi honorable, sinon plus encore, quoique beaucoup moins facile et lucrative : il se sentait attiré vers la haute philosophie comme par un aimant. Il avait dans le sang, en effet, des germes transmis par Tchang Léang à ses descendants. A l'âge de *sept* ans, il lisait, relisait, commentait et méditait le *Taô-tô-king* de Laô-tseu[2], ouvrage profond qui a exercé et exerce encore la sagacité de nombreux savants; il en pénétrait et en disséquait les idées les plus abstraites avec une précision de jugement et une suite de raisonnements qui étonnaient tout le monde. Avec facilité et clarté, il expliquait

[1] *Chen sien t'oung-kien.*

[2] *Chang-yéou-lou*, livre VIII.

la fameuse théorie des nombres arrangés suivant la position des points disposés sur le dos du cheval-dragon de Fou-chi, monstre qui sortit un beau jour de la rivière Lò, et démontrait comment ce *Hô-t'ou*, *Tableau de la rivière*, comme il est appelé, représentait le mouvement naturel des *cinq* éléments et correspondait au principe taoiste de *spontanéité* et de *non-action*[1].

Identifié avec la saine philosophie de Laô-tseu, pénétré de la quintessence des principaux monuments de la littérature chinoise, il sentait en lui le besoin inné de trouver un inconnu dont il pressentait l'existence sans la connaître; son vif esprit de curiosité le poussait violemment vers ce but invisible. Un soir, nous dit un de ses biographes, après avoir longuement réfléchi, il s'écria en soupirant : « Tout cela ne sert de rien à la vie![2] » Il se décida alors à joindre à l'étude de la philosophie celle de l'alchimie pratique, science nouvelle pour lors en pleine floraison, et à rechercher activement « l'art de prolonger la vie au delà des bornes de la nature[3] ».

[1] *Chen sien tsá-ki* et *Chang-yèou-lou*, *loco citato*. Sur le *Hô-t'ou*, voir Mayers, *Manual*, p. 56-59. et Doolittle, *Vocabulary, Tauist words and phrases*, by Rev. John Chalmers, p. 232.

[2] *Chen-sien-tchouan* et *Chen-sien-tsá-ki*.

[3] *Chiö tch'ang-cheng tche taö*, étudier le moyen de vivre toujours (expression du *Chen-sien-tchouan*). Il y avait déjà des siècles qu'on cherchait ce moyen : des charlatans avaient inventé une drogue appelée *pou-sseu-tche yaö*, breuvage d'immortalité, qu'ils vendaient, naturellement au poids de l'or, au public confiant et crédule. Voir à ce sujet nos *Miscellanées chinois*, dans le *Journal asiatique*, octobre-novembre-décembre 1881, p. 543.

Il y avait déjà plusieurs siècles que les Taoistes avaient laissé derrière eux, pour ainsi dire, les conceptions élevées, les profondes spéculations, la philosophie la plus abstraite et la théologie la plus confuse du grand Laô-tseu, pour s'élancer à la recherche du *tan* ou *kin tan*, sorte de pierre philosophale[1], composé mystique et mystérieux au moyen duquel les alchimistes pouvaient faire de l'or, et prétendaient surtout conférer le don de l'immortalité : la salle d'études avait été transformée en laboratoire, le *Taô-tô-king* avait cédé le pas aux amulettes et aux charmes, en un mot la recherche spéculative des principes et des causes avait fait place à la magie pure et simple[2]. Cependant, ce serait une erreur que d'associer au nom de Laô Tseu, le fondateur du Taô, et même à celui de Tchouang-tseu, son brillant commentateur, les théories absurdes qui prirent alors naissance. Sans doute les ouvrages de ces deux philosophes sont nourris de fables et de mythes extravagants, mais au moins la saine raison y tenait encore la première place, et l'on n'y voyait nullement l'union de l'alchimie à la philosophie taoiste. Ce fut au temps des Han qu'eut lieu cette regrettable confusion qui a jeté le plus grand discrédit sur les doctrines de Laô-tseu. L'empereur Vou des Han (140 à 86 av. J.-C.) croyait aussi bien à l'alchimie

[1] Sur laquelle voir, entr'autres, Mayers, p. 201-202.

[2] Voir à ce propos les ouvrages publiés sur le Taoisme et cités par M. Cordier dans sa *Bibliotheca Sinica*, tome I, *Religions*. — Cf. le *Kin-tan-tâ-yaô*, *passim* et le *P'aô-p'ô-tseu*.

qu'au Taoisme. En l'an 133 avant notre ère, le magicien Li Chaô-kiun lui disait : « Si vous sacrifiez au Fourneau, vous obtiendrez les ingrédients nécessaires, vous changerez le cinabre en or jaune; vous pourrez voir alors les pays enchantés, et, après que vous aurez accompli les rites sur les montagnes et dans les plaines, vous ne mourrez pas[1] ! »

Afin de poursuivre activement la recherche du *tch'ang cheng taô*, le moyen de vivre éternellement, ou l'élixir de longue vie, Taô-ling prit la résolution de quitter en quelque sorte le monde : il alla se réfugier dans une petite maison suspendue au flanc du *Peï-yn-chan* au nord de la ville de Hô-nan-fou, capitale de la province du Hô-nan[2]. Là, il se livra à des expériences pratiques sur le *plomb* et le *mercure* qui devaient former la base du fameux *tan*[3]; il se plongea dans les études comparatives du *yn* et du *yang*, sur le degré de feu et de chaleur d'après les diagrammes du Y-king, principalement sur la combinaison du diagramme *Kien* (ciel) avec le *K'oun* (terre), etc. Mais, malgré toutes ces recherches, Taò-ling n'en restait pas moins foncièrement attaché aux doctrines fondamentales de son maître Laò-tseu et il continuait, dans ses loisirs, à étudier et à méditer le *Taô-tô-king*.

Environ ce temps, il fut pris du désir immense

[1] *Tauist words*, par Chalmers, dans Doolittle. Sur Li Chào-kiun, voir Mayers, p. 122. — Cf. *Kin-tan-tà-yaô ; P'aô-p'ô-tseu.*

[2] *Séou chen-ki ; Tsi-chô tsuan tchen ; Chang-yéou-lou.*

[3] *Kin-tan-tà-yaô ; P'aô-p'ô-tseu.*

de propager la pensée du Maître, et l'ambition d'avoir des disciples, que Voltaire appelle « la plus forte peut-être de toutes les ambitions », s'empara bientôt de tout son cœur. Il commença par réunir quelques jeunes gens auxquels il s'appliqua à inculquer graduellement les principes du Taoisme, puis, sa renommée s'étendant peu à peu, il se trouva avoir un véritable auditoire établi presque à demeure fixe au pied du Peï-yn chan et réuni tous les jours, selon l'expression d'un auteur chinois, pour boire sa parole[1].

Taô-ling ne se contentait pas d'expliquer les pensées du maître, il les développait par des commentaires pratiques à la portée de tous, et quelquefois même osait mitiger les opinions souvent hardies de Laô-tseu. Ainsi, il corrigeait cette phrase du Taô-tô-king d'après laquelle il ne faut pas que le peuple soit instruit car il deviendrait alors ingouvernable[2] : « Non certes, disait-il, il ne faut pas que le bas peuple soit trop instruit; si cela était, il quitterait les champs et les boutiques et voudrait marcher de pair avec ceux qui se livrent aux études littéraires et qui vivent de leur pinceau, en un mot aux lettrés. Nul ne travaillerait; les dissensions jalouses prévaudraient et l'État serait en péril. Cependant, il est de toute néces-

[1] *Chen-sien-tsâ-ki.*

[2] *Taô-tô-king*, chap. LXV. Laô-tseu a dit : *Min tche nan tche, y k'i tche tô* « Le peuple est difficile à gouverner parce qu'il sait trop de choses », et il conclut qu'il faut que le peuple soit ignare et stupide si l'on veut que l'État soit paisible.

sité que chacun, quelle que soit la place qu'il occupe dans la société, reçoive une certaine instruction qui lui permette au moins de bien saisir ses devoirs à l'égard du souverain, des père et mère, des frères et des hommes en général. L'homme, dit-on, diffère des animaux par l'intelligence[1]; mais il faut que cette intelligence soit cultivée par l'instruction : autrement l'homme n'en serait-il pas moins un animal? Au reste, je ne vais pas jusqu'à demander que chacun ait autant de savoir et de connaissance qu'un vrai lettré : cela n'est pas à craindre, car les études sont aussi vastes que la mer (*chiô-ouen jou ʿhaï*)[2], et le bas peuple ne pourrait jamais avoir assez de temps pour atteindre le même niveau que les lettrés qui consacrent aux études tous leurs instants et leur vie même[3]. »

A plusieurs reprises, les empereurs Tchang-ti (76-89 de notre ère) et Hò-ti (89-106), qui avaient entendu vanter la science de Taô-ling et qui savaient par ouï-dire le but qu'il poursuivait, tentèrent de l'arracher à sa solitude en lui promettant, à la cour, des richesses innombrables et des honneurs brillants. Mais tous leurs efforts furent inutiles. Encore que le Taoisme fût alors en haute estime au palais des Han, Tchang Taô-ling refusa avec opiniâtreté les

[1] Mencius avait déjà dit que l'homme était le plus intelligent des animaux.

[2] Montesquieu a dit bien plus tard que « la science est un abîme plus profond que l'Océan ».

[3] Ce passage, tiré du *Chen-sieu-tsâ-ki*, est fort curieux et intéressant à bien des points de vue.

offres impériales : il n'avait en vue que la science et ses profondes recherches. Nulle promesse, quelque magnifique qu'elle eût été, n'eût pu lui faire renoncer à sa liberté et à son laboratoire. Il répondit aux envoyés des monarques par les mêmes paroles que le célèbre Tchouang-tseu avait adressées à ceux du roi Oueï du pays de Tch'ou, à l'époque troublée des États belligérants : « Il y a, dans l'État de Tch'ou, une tortue vénérée qui est morte depuis trois mille ans, et que le roi a fait mettre dans une boîte entourée d'étoffes précieuses et placer dans la grande salle d'un temple. Était-il préférable pour cette tortue de mourir et d'être vénérée, au lieu de vivre et de traîner sa queue dans la poussière? — Il valait mieux pour elle, répondirent les envoyés, qu'elle vécût et traînât sa queue dans la poussière. — Eh! bien, dit Taô-ling, je fais de même et préfère ma vie de reclus à la brillante existence enchaînée que j'aurais à la capitale[1]. »

Taô-ling n'était pas seulement philosophe et alchimiste, il avait de plus l'esprit foncièrement poétique. Ainsi, il se plaisait à gravir les montagnes et les collines afin de contempler de haut la nature avoisinante, et il aimait à faire des excursions dans

[1] *Séou chen-ki; Chang-yèou-lou; Kang-mou-tche-che.* L'empereur Hô-ti donna à Taô-ling le titre de *t'aï-fou*, premier précepteur, et l'investiture du marquisat de Ki-chien (*Chang-yèou-lou*) : il l'appela vainement trois fois à la cour. — Cf. *Miscellanées chinois, Journal asiatique*, août-septembre 1880, p. 274. — L'anecdote relative à Tchouang-tseu est relatée dans le *Kaó-che-tchouan* (Wylie, p. 28), livre II.

le dessein de découvrir de jolis sites et de nouveaux paysages. Il avait accoutumé d'emmener avec lui, dans ces promenades alpestres, certains de ses disciples attachés à sa parole comme à ses pas. Ce fut dans un de ces voyages que, parcourant la province du Kiang-si, il arriva à Ching-an (département de Kouang-sin-fou) et suivit en barque le cours sinueux du Yun-kin-ki, petite rivière qui coule au pied d'une chaîne de verdoyantes collines. Laissant son embarcation attachée au rivage, il parcourut à loisir toute cette région montagneuse et y découvrit une grotte à qui les indigènes avaient donné le nom de *Yun-kin-t'oung*, *Grotte du brocard orné de nuages*. L'aspect sauvage et solitaire de cet endroit lui plut singulièrement. Il s'y installa donc et se livra corps et âme à la recherche du *kin-tan* tant désiré[1].

Malheureusement, ces expériences et ces manipulations étaient fort coûteuses et bientôt le petit patrimoine de Taô-ling fut hypothéqué et d'avides créanciers aux abois parlèrent même de faire vendre les lopins de terre et la chaumière qui restaient encore au philosophe. Comme tous les grands chercheurs, exclusivement occupé de son idée, Taô-ling s'était jusqu'alors fort peu soucié des intérêts matériels et du côté prosaïque de l'existence[2]. Pendant

[1] La grotte « du Brocard orné de nuages » était une excavation naturelle du *Loung-'hou-chan*, montagne des Dragons et des Tigres, dans le district de Koueï-ki, département de Kouang-sin-fou (Kiang-si). Cf. *Séou-chen-ki*; *Kouang-yu-ki*; *Chang-yèou-lou*; *T'oung-t'ien-fou-ti-yé-ming-chan-ki*.

[2] « Cultiver les champs, dit le *Chen-sien-tchouan*, se livrer à l'éle-

longtemps, les voisins et quelques admirateurs avaient subvenu à ses besoins et à ceux de ses disciples; mais le nombre de ces derniers grossissant de jour en jour, ces souscripteurs bénévoles diminuèrent peu à peu. De plus, comme l'a très bien dit Voltaire, rien n'irrite plus qu'un religieux devenu puissant, et la présence autour de Taô-ling de plusieurs milliers d'adhérents, avait excité la jalousie, puis la haine des autorités locales qui ne reculaient devant aucun moyen pour affamer le reclus et l'obliger à quitter le pays pour jamais [1].

Dans ces circonstances difficiles, Taô-ling songea à aller chercher fortune ailleurs et à transporter sa tente et son laboratoire dans une contrée plus hospitalière [2] : maintes fois déjà il avait entendu parler de l'honnêteté et des bons sentiments des habitants du pays de Chou, aujourd'hui la province du Sseutch'ouan. Suivi de quelques disciples qui ne voulurent pas l'abandonner dans sa mauvaise fortune, il se rendit donc dans cette région, et, ayant remarqué dans le district de Tâ-y, arrondissement de Koung-tchéou, une belle montagne décorée du nom de *Mont du chant de la grue* (*Hô-ming-chan*), il y bâtit une demeure pour lui et les siens. Plusieurs écrits de philosophie taoiste furent les fruits de cette nou-

vage des troupeaux, ce n'était pas du tout son affaire (*feï ki sô tchang*). »

[1] *Chen-sien-tsâ-ki.*

[2] *Tsi-chô-tsuan-tchen.* L'auteur de ce livre traite naturellement Taô-ling comme un chevalier d'industrie ou un charlatan qui abuse de la crédulité publique.

velle retraite : un traité en vingt-quatre livres, entre autres, expliquait toute la doctrine du Taô et en dévoilait les subtilités; mais aucun de ces ouvrages ne nous a été conservé [1].

Là, il recommença avec une patience inépuisable et infatigable ses expériences alchimiques; il semblait pressentir qu'il devait réussir un jour. En effet, peu de temps après son installation sur le sommet du Mont du chant de la grue, il arriva un soir qu'un dragon vert (*ts'ing-loung*) et un tigre blanc (*paï-'hou*) furent aperçus volant au-dessus de son laboratoire, et, dans le temps même de l'apparition, Taô-ling réussissait enfin la fameuse drogue d'immortalité. Sans doute par la volonté du *T'aï-chang-laô-kiun*, le secret de longue vie cessait d'être inconnu. A peine en possession de cette bienheureuse drogue, Taô-ling se hâta de l'expérimenter sur lui-même; il l'avala, et lui qui avait alors soixante ans bien sonnés, il se transforma subitement en un jeune homme fort et bien fait [2].

[1] *Séou-chen-ki; Chen-sien-tchouan; Kang-mou-tche-che.*

[2] *Chang-yéou-lou; Chen-sien-tsâ-ki; Chen-sien-tchouan; Chen-sien-t'oung-kien; Séou-chen-ki*; d'après le *Kang-mou-tche-che* et le *Séou-chen-ki*, ce serait au *Yun-kin-t'oung* que Taô-ling aurait découvert le fameux *tan*. Nous avons suivi les autres autorités qui, au reste en plus grand nombre, prétendent que ce fut sur la montagne du «chant de la grue». Le *Chen-sien-tchouan* nous dit que Taô-ling, ne voulant pas monter au ciel immédiatement, ne prit qu'une demi-dose de *tan*. Cf. Mayers, p. 202, où nous lisons : «...the potent drug which, if one half of its bulk be swallowed, confers perpetual longevity on earth, whilst the entire quantity gives at once the power of ascending on high among the genii». A ce propos, Cf. *P'ao-p'o-tseu* et *Kin-tan-tá-yaö*.

Il entra dès lors dans la voie des choses extraordinaires : faisant, quelque temps aprés cette transformation, un pèlerinage à la montagne Peï-soung, sise à dix *li* au nord de Teng-foung-chien (département du Hô-nan-fou)[1], il fit la rencontre d'un *envoyé*, vêtu d'habits brodés, qui lui dit : « Dans une demeure de rochers (grotte) du pic central de la montagne, il y a de cachées les Annales intérieures des trois empereurs[2], les neuf trépieds de Houang-ti[3] et les canoniques du *Tan :* si vous trouvez ces livres et si vous les mettez en pratique, vous pourrez alors monter au ciel. » Là-dessus, Taô-ling jeûna, se purifia, et, étant entré dans la grotte, il y trouva effectivement les *Tan-chou* ou livres sur le *Tan*. Il employa tous ses efforts à les méditer et obtint pour lors le don miraculeux d'ubiquité, ou, comme il est dit en chinois, il divisait son apparence de façon à faire plusieurs personnes (*feun ching tsô chou jen*)[4]. Ainsi, un jour, on vit deux Taô-ling :

[1] Le *Chang-yéou-lou* rapporte ce fait. — « La montagne *Peï-soung*, dit une note du *Tsi-chô-tsuan-tchen*, est à dix li au nord du district de Teng-foung, département de Hô-nan-fou (ville capitale de la province du Hô-nan); il s'y trouve trois pics pointus : celui de l'est s'appelle *Taï-che* « grande demeure »; celui de l'est, *Chaô-che* « petite demeure ». *Soung* est le nom général. On dit *che* « demeure », parce que sous chacun des pics est une demeure en pierre (*che che*) ou « grotte ». Cf. le *Kouang-yu-ki* et le *Tâ-ming-y-t'oung-tche*, province du Hô-nan.

[2] C'est-à-dire Fou-chi, Chen-noung et Houang-ti (Voir Mayers, p. 297, n° 24).

[3] Voir Mayers, p. 346-347, n° 290.

[4] « Le don miraculeux d'ubiquité » se dit en chinois *feun yng san yng tche miaô*, litt. *le miracle de diviser et répandre son ombre*.

l'un qui causait, buvait et mangeait dans une salle avec des *taô-che* et des invités, l'autre, le vrai, qui se promenait en barque au milieu d'un étang situé devant la maison, et sur lequel le philosophe se plaisait d'ordinaire à naviguer[1].

Taô-ling avait aussi acquis le don de seconde vue : il pouvait voir avec précision dans l'avenir. C'est ainsi qu'il annonça un jour qu'un homme, dont il décrivit la taille, la figure, les manières, arriverait chez lui des pays orientaux (*toung-fang*), le septième jour du mois de janvier. A cette date fixe, un jeune homme nommé Tchaô-cheng, disant venir des pays de l'est, se présenta chez le philosophe; il était tel que Taô-ling l'avait décrit. Tchaô-cheng devint l'un des plus ardents disciples de celui qui avait prédit sa venue[2].

III.

Un jour d'abstinence que Taô-ling se trouvait seul dans sa *Maison de rochers* du Hô-ming-chan, il entendit tout à coup les accords à peine distincts d'une musique céleste, et il vit apparaître devant lui le *T'aï-chang-Laô-kiun* lui-même : « Dans le pays de Chou, lui dit ce dieu, il y a six grands diables (*Koueï-chen*) qui tyrannisent les populations; allez les mettre à la raison, et votre mérite sera sans bornes. »

Et, dans le temps même qu'il achevait ces pa-

[1] *Chen-sien-tchouan; Chen-sien-t'oung-kien.*

[2] *Chen-sien-tchouan; Chen sien-t'oung-kien.*

roles, le dieu remettait à Taô-ling le *Tcheng-y ming oueï mi-chou*, Livre secret de la puissance éclatante et unique, et le *Tan tsaô mi tsué*, Remèdes secrets du Fourneau et du Vermillon; deux épées : l'une mâle, l'autre femelle, un sceau nommé *Tou-koung*, des vêtements, un jupon carré, des souliers de cinabre. En partant, il lui donna rendez-vous, dans mille jours, au *Lang yuan* ou Palais des génies[1].

[1] *Chang-yéou-lou.* Le pays de Lang-yuan est la patrie et la résidence des génies et des êtres surnaturels : les poëtes le citent souvent dans leurs vers et désignent même parfois sous ce nom, par métaphore, la capitale de l'empire (Voir le grand thesaurus *P'ei-ouen-yun-fou*, sous le caractère *yuan*, livre XLIII). Voici un passage du *Siu-sien-tchouan*, supplément à l'histoire des génies, où il est fait mention de cette contrée enchantée : « Yng Ts'i-ts'i était surnommé *T'ien-siang* (bonheur céleste). Quand il arrivait tout à coup au bourg de Tchéou-paò, dans l'ouest du Tche-kiang, il pouvait à son gré faire éclore les fleurs, même lorsque l'époque de leur floraison n'était pas encore arrivée. Paò Tchang le mit à l'épreuve, et toujours Yng Ts'i-ts'i réussit. Il y avait alors au Temple « du bosquet des grues » (*Hô-lin-sseu*) des boutons d'or hauts de plus d'un *tchang*. Trois femmes avaient accoutumé de venir se promener parmi ces fleurs; on disait que c'étaient les génies des fleurs. « Ces fleurs peuvent-elles éclore? demanda Paô à Ts'i-ts'i. La fête du Double Neuf (*Tch'oung-kiéou*, qui a lieu le 9 du 9e mois) est bientôt proche, pouvez-vous garantir qu'elles s'ouvriront ce jour-là? » Deux jours avant cette fête, Ts'i-ts'i alla dormir au milieu des fleurs. Dans la nuit, les femmes arrivent : « Le Souverain Céleste, dirent-elles à Ts'i-ts'i, nous a ordonné de présider à ces fleurs : mais, il y a plus d'un siècle que celles-ci sont ici-bas et sous peu elles vont retourner au pays de Lang-yuan : Pour vous seul, docteur de la Raison, nous allons les faire éclore aujourd'hui ». Au matin, les fleurs ouvrirent peu à peu leurs pétales et, le neuvième jour, elles brillèrent dans tout leur éclat comme au printemps. Dans la suite, le Temple du bosquet des Grues fut brûlé par des soldats et ces plantes furent déracinées. Ce qui fit croire qu'elles étaient retournées au pays de Lang-yuan ».

Avec ardeur, Taò-ling s'appliqua à l'étude de ces livres ésotériques[1], et, en peu de temps, il entendit les transformations des génies, et devint maître dans l'art de guérir[2]. Son pouvoir s'étendit jusqu'à chasser les *yaô-koueï* ou mauvais démons qui venaient infester les villages et les villes, et dont de nombreux malheureux se trouvaient possédés[3].

La science médicale n'ayant plus de secrets pour lui, il fut à même de guérir radicalement toutes les maladies; il « guérit les maux de dents et les entorses » et fit des miracles étonnants. On venait des bouts de l'empire pour toutes les cures : une foule enthousiaste se pressait à sa porte et racontait, en les exagérant, les prodiges qu'il avait accomplis : les estropiés qu'il avait soignés marchaient comme tout le monde, les aveugles voyaient, les sourds entendaient, etc.

Toutes les populations appelèrent alors Taò-ling leur *maitre* (*Che*)[4], et le nombre de ceux qui vinrent

[1] « Tous les jours, est-il dit dans le *Chang-yéou-lou*, il goûtait les livres ésotériques (*je-oueï-mi-chou*). »

[2] *Chen-sien-tchouan.*

[3] L'esprit chinois est naturellement porté à la superstition et, de tout temps, les idées et pratiques superstitieuses ont fleuri en Chine. De nombreux auteurs ont écrit sur la démonomanie. Aujourd'hui encore, le bas peuple, et souvent même des membres des classes dirigeantes, croient aux diables et aux démons. Voir *La chasse aux esprits malfaisans* dans *Les Associations de la Chine*, du P. Leboucq, p. 101 et suivantes.

[4] *Chen-sien-tchouan.* C'est là l'origine du titre de *T'ien-che* « Maitre céleste » ou « Maitre du ciel » qui fut décerné à Taò-ling. Dans l'histoire comme dans la légende, ce dernier est généralement appelé *Tchang T'ien-che*, Tchang le Maitre céleste. Les écrivains taoïstes le

écouter ses enseignements dépassa en peu de temps dix mille. Pour maintenir dans l'ordre cette véritable armée, il la plaça sous l'autorité de plusieurs chefs appelés *Tsi tsiéou* (qui offrent des libations) et la divisa en *'hou* ou *feux :* il établit des règlements et ordonna à tous de fournir des souscriptions en nature, telles que riz, soies, ustensiles, papier, pinceaux, bois et fagots. Il employa un certain nombre de ses disciples à réparer les ponts et les routes, à arracher les mauvaises herbes qui poussaient dans les champs, et à « nettoyer les campagnes ». Le vulgaire, dit un auteur chinois, ignorait que Taô-ling était l'instigateur de tous ces travaux et le dispensateur de tous ces bienfaits, et croyait que les sages règlements en vigueur étaient « descendus du ciel [1] ».

Le Maître voulut « gouverner ceux qui faisaient profession de sa doctrine *à l'aide de la honte* ». L'emploi des châtiments corporels lui répugnait; il préférait en appeler à la conscience et à l'honneur naturel de l'homme. Il fit donc un règlement spécial ordonnant à ceux qui tombaient malades de mettre par écrit tous les crimes, toutes les fautes dont ils s'étaient rendus coupables depuis qu'ils étaient au monde, puis de jeter cet écrit dans l'eau « comme pour faire une alliance avec les génies »; par là, les malades prenaient l'engagement de ne plus retomber

désignent souvent aussi sous l'appellation de *tchen-jen*, litt. « vrai homme ». (Voir sur ce nom F.-H. Balfour, *The divine classic of Nanhua*, Note, p. XXXVII).

[1] *Chen-sien-tchouan.*

dans les mêmes péchés et consentaient à ce que la mort fût leur châtiment s'ils violaient leur parole. « Quand ce règlement parut, tous avouèrent aussitôt leurs fautes : d'un côté ils obtinrent la guérison de leurs souffrances; de l'autre, ils furent maintenus désormais dans le droit chemin par la pensée et la crainte de l'humiliation. Ils n'osèrent plus commettre les mêmes fautes que par le passé et changèrent de conduite en peur du Ciel et de la Terre. Les criminels qui jusqu'alors avaient violé les lois devinrent en ce temps des hommes vertueux[1]. »

Pour se conformer aux ordres du *T'aï-chang Laô-kiun* qui lui avait enjoint de combattre les diables et les démons, Taô-ling appela les *chen-sien* ou génies à son aide : trente-six mille génies répondirent à son appel. Une lutte terrible eut lieu entre les deux partis, mais Taô-ling triompha et, au grand plaisir des populations, extermina un grand nombre de démons; mais il paraît que, dans son ardeur belliqueuse, il outrepassa les intentions de *Laô-kiun*, car ce dernier lui délégua un des siens pour lui faire savoir « qu'il avait trop tué de démons, que le Chang-ti (Souverain céleste) n'était pas content, que, pour expier son zèle, il devait travailler encore pendant 3,600 jours, et qu'au bout de ce laps de temps Laô-kiun l'attendrait au palais du Pur suprême[2]. »

[1] *Chen-sien-tchouan.*

[2] *Chang-yéou-lou.* — Développer ici la théorie des Trois Purs (*San ts'ing*) nous entrainerait beaucoup trop loin : nous ne pouvons que renvoyer à l'article du Rev. Chalmers, *Tauist words and phrases*

Taò-ling consulta alors les sorts (*pou kouâ*) qui lui conseillèrent d'aller s'établir pour un temps sur le *Yun-t'aï-chan*, Montagne de la terrasse des nuages, dans le district de Ts'ang-k'i, préfecture de Paô-ning[1] : il se rendit à cette nouvelle retraite avec quelques-uns de ces disciples dont les plus chers à son cœur et les plus intelligents et dignes de «*s'unir au Taô*» étaient Ouang Tchang et Tchaô cheng. Là, il continua ses études et ses méditations avec une ardeur que rien ne pouvait arrêter ni affaiblir : il travaillait de tout son cœur, dit un de ses biographes, et le plus sincèrement possible.

Un jour, il conduisit ses disciples au sommet du pic qui couronne le Yun-t'aï-chan : à cet endroit la montagne de rocs s'élevait presque verticalement, comme un mur, et, à quelque distance du sommet, se trouvait un pêcher qui avait poussé ses racines, presque horizontalement, dans les interstices des rochers; au-dessous s'ouvrait béant un gouffre profond, un abîme incommensurable. De nombreuses pêches, d'une taille peu commune, faisaient plier les branches de l'arbre. Se tournant vers ses disciples et leur désignant le pêcher, Taô-ling

(Doolittle, vol. II, p. 235) et au *Tou-chou-ki-chou-liô*. — D'après ce dernier ouvrage et le *T'aï-tchen-k'ô*, les *San-ts'ing* sont trois régions où habitent les trois classes de divinités taoïstes (*cheng* «saints»; *tchen* «véritables»; *chien* «génies ou immortels»). — Le *Chang-ts'ing-koung* ou *Palais du Pur suprême* est situé dans la capitale de jade (*yu-king*). Voir Doolittle, p. 235.

[1] *Chang-yéou-lou; Tsi-chô-tsuan-tchen. Sseu-tch'ouan t'oung-tche*, livre XII.

s'écria : « Si l'un de vous parvient à s'emparer de pêches de cet arbre, je lui divulguerai les parties les plus importantes du *Taô!* » Là-dessus, plus de 300 disciples tentèrent l'épreuve, mais aucun ne réussit. Le dernier, Tchaô Cheng s'élança dans l'espace, et, avec autant de bonheur que d'habileté, parvint à saisir une des branches les plus élevées de l'arbre, s'y cramponna vigoureusement, et, de là, gagna les grosses branches. Il se hâta de prendre des pêches à droite et à gauche et d'en emplir son sein; mais, quand il voulut remonter, il s'aperçut que la tâche était difficile sinon impossible; en effet, le malheureux voyait au-dessus de lui un mur à pic, sans aucune anfractuosité, uni et poli comme la glace, au-dessous, un abîme insondable. Sa position était critique. Se croyant perdu, le jeune disciple voulut au moins faire don à son maître des fruits enchantés qu'il venait de cueillir au prix de sa vie; il jeta donc les pêches en l'air une à une. Taô-ling les saisit toutes au vol et les distribua entre les autres disciples. Chacun en eut une. Le Maître mangea la sienne et en garda une autre, la dernière, pour Tchaô Cheng. Puis il étendit la main pour aider ce dernier à remonter. Chose extraordinaire! Miracle inattendu! A l'étonnement profond de tous, le bras de Taô-ling s'allongea immédiatement de deux ou trois *tchang* et fut alors à même de ramener le disciple en haut de la montagne. Quand Tchaô Cheng eut mangé sa pêche, le Maître lui dit : « Vous avez le cœur droit, car vous avez pu tomber juste sur le sommet de

l'arbre; je veux essayer moi-même et tâcher de faire de même; il faut que je cueille de grosses pêches! » En disant ces mots, il s'élança dans le vide et tomba juste sur l'arbre. Tchaô Cheng et Oueng Tchang imitèrent son exemple et s'accrochèrent aux branches de l'arbre devant lui. Alors Taô-ling leur expliqua les mystères les plus cachés de la doctrine du Taô. Lorsqu'il eut achevé ses explications, ils remontèrent tous trois, sans doute par un nouveau moyen surnaturel, mais les auteurs taoistes ont négligé d'en faire mention [1].

Après son séjour à Yun-t'aï-chan, Taô-ling revint avec ses disciples à Hô-ming-chan, où, pendant vingt ans encore, il se livra aux études et aux méditations. Un jour, à midi, il aperçut tout à coup un homme vêtu de rouge qui lui présenta une lettre de jade en lui disant : « En conformité des ordres que j'ai reçus du Pur supérieur (*Chang-ts'ing*), je viens vous chercher pour vous conduire au pays de Lang-yuan », et l'envoyé l'invita à monter dans un char. Tous deux se dirigèrent vers le palais des génies. Lorsqu'ils parvinrent devant la porte, tous les immortels et les génies sortirent en foule pour recevoir Taô-ling, lui souhaiter la bienvenue et l'inviter à entrer. Celui-ci fut conduit dans une salle magnifique où se tenait le *T'aï-chang Laô-kiun*. Le Maître des Maîtres eut un long entretien avec lui sur les mystères et les dogmes du Taô et lui fit en quelque sorte

[1] Cette histoire fabuleuse est extraite et traduite mot pour mot du *Chen-sien-tchouan*.

passer un examen complet sur les points les plus compliqués et les plus obscurs de la doctrine taoiste. Malheureusement, il paraît que Laô-kiun ne trouva pas le candidat suffisamment préparé pour entrer dans le cénacle des immortels; il lui enjoignit donc de retourner parmi les mortels. Taô-ling quitta le palais à contre-cœur, en jetant un long regard de regret sur cette assemblée dont il n'était pas encore jugé digne; mais il fallait obéir... Son guide le reconduisit et le déposa sur la montagne Yang-p'ing[1].

Pendant longtemps encore, Taô-ling se plongea dans les études et les méditations; mais enfin le moment arriva où il se sentit prêt à paraître devant le *T'aï-chang Laô-kiun*, et, à la veille de prendre parmi les génies la place qui lui était destinée, il appela son fils Heng et lui adressa ses dernières recommandations que l'on peut considérer comme son testament taoiste : il lui expliqua le moyen de s'envoler dans l'air (*feï-ching k'ing-kiu tche fâ*), lui remit tous les livres ésotériques qu'il possédait, deux sabres pour couper les vices (*tchan-sié*), un sceau et un registre de jade : « Prends ceci, lui dit-il, chasse les hérésies et tue les démons! Prête ton bras à ton pays et applique-toi à tranquilliser le peuple. Que, de génération en génération, les fils continuent mon pontificat (*tchaô ou tche oueï*); que nul, s'il n'est le fils ou le petit-fils de mes descendants, à quelque degré que ce soit, ne soit appelé à l'hérédité![2] »

[1] *Chang-yéou-lou.*
[2] *Chang-yéou-lou.*

Le septième jour du premier mois de la deuxième année Young-chéou (éternelle longévité) de l'empereur Heng des Han (157 de notre ère), à midi juste Taô-ling réunit sur la montagne des nuages (*Yun-chan*) sa femme, madame Young, et ses disciples Tchaô Cheng et Ouang Tchang, et de là s'éleva en plein jour au ciel avec eux. Il avait alors cent vingt-trois ans. Longtemps ses disciples, qui avaient tenu à faire leurs adieux aux voyageurs, restèrent à regarder en l'air, mais Taô-ling et les siens avaient disparu parmi les nuages, et on ne les revit plus jamais[1].

Un auteur chinois a tracé de Tchang Taô-ling le crayon suivant que nous traduisons textuellement :

« Son corps avait neuf pieds deux pouces de long; ses sourcils étaient hirsutes; son front, large; son crâne, rouge comme le vermillon; ses prunelles, vertes. Il avait un gros nez et des joues anguleuses; ses yeux étaient triangulaires (*mou yéou san kiô*); des cornes étaient cachées sous son crâne; ses mains pendantes dépassaient le genou. Il s'asseyait avec la majesté du dragon et marchait avec la dignité du tigre. Tous ceux qui le regardaient le trouvaient plein de noblesse[2]. »

[1] *Chang-yéou-lou; Chen-sien-tsâ-ki; Kang-mou-tche-che; Chen-sien-tchouan; Séou-chen-ki; Chen-sien-t'oung-kien; Kaï-yu-ts'oung-k'aô* et l'Encyclopédie *Yuan-kien-leï-han* (liv. 319).

[2] Tiré du *Kiè-tseu-yuan Houá-tchouan* : Biographies illustrées du Jardin de la Moutarde, galerie historique du plus haut intérêt, accompagnée d'un traité complet sur l'art de peindre et de dessiner. Ce passage est au livre II.

IV.

En passant de Tchang Taô-ling à ses descendants nous retombons de la légende semi-historique dans l'histoire véridique : nous allons voir les petits-fils de Taô-ling jouer un rôle important durant la rébellion des *Houang-kin* ou *Bonnets jaunes* qui marqua le commencement de la décadence de la maison des Han[1].

Les Annales ne font qu'une mention toute sommaire de Tchang Heng, fils de Taô-ling; nous ne savons donc que fort peu de choses à son endroit. A l'apothéose de son père, Heng prit en mains les rênes de l'empire spirituel des Taoistes et continua avec ardeur les études philosophiques et les expériences alchimiques du Maître céleste. Au dire du *Chen-sien-t'oung-kien*, Heng et sa femme, madame Lou, obtinrent le Taô, *tö taô*, et en plein jour, s'élevèrent du Yang-p'ing-chan au ciel[2]. Cette expression, *s'élever au ciel*, que l'on rencontre souvent dans les écrits taoistes, n'a en réalité qu'un sens tout métaphorique, et elle ne signifie guère autre chose que *passer de vie à trépas*; elle doit sans doute son

[1] Voir *The Rebellion of the Yellow Caps, compiled from the History of the Three States* (by W.-C. Milne), *Chinese Repository*, X, p. 98-103; le *San-koué-tchy* «Histoire des trois royaumes», roman historique, traduit par M. Théodore Pavie, tome I. Voir également Bazin, *Chine*, tome II, p. 477.

[2] *Tou-chou ki-chou-lio*; *San-koué-tche*, biographie de Tchang Lou, Livre des Ouei, *Chang-yéou-lou*.

origine à cette idée qu'un *Souverain pontife* perdrait *la face*, comme parlent les Chinois, s'il disparaissait de la scène du monde comme un simple mortel.

Heng laissa plusieurs fils dont l'aîné, Tchang Lou, fut l'un des principaux acteurs du grand drame historique que les temps troublés des Trois Royaumes virent se dérouler.

Né à Foung-chien, du département de Siu-tchéou (province du Kiang-sou), Tchang Lou, encore qu'il fut devenu, par droit de naissance, souverain pontife des Taoistes, ne semble pas cependant avoir déprisé les charges temporelles; Léou Yen, gouverneur du territoire d'Y-tchéou (l'actuelle *Tch'eng-tou-fou*, ville capitale de la province du Sseu-tch'ouan[1]), le nomma *tou-y-sseu-mâ*[2], et le chargea d'aller combattre et réduire un chef rebelle, Tchang Siéou, qui venait de s'élever à Han-tchoung[3]. Tchang Lou réussit à souhait dans cette campagne, triompha de Tchang Siéou et s'empara de Han-tchoung[4].

Dans le même temps, d'autres insurgés que les histoires de l'époque appellent *Yaô-tseï*, « rebelles surnaturels », prenaient les armes contre le pouvoir des Han (172 à 178 de notre ère) : Lô Yaô levait l'étendard de la révolte à San-pou, sur les limites actuelles du département de Si-an-fou (Chen-si);

[1] *Sseu-tch'ouan-t'oung-tche.*

[2] Charge de ce temps qui semble correspondre à celle de chef de district.

[3] Han-tchoung-fou, de la province du Chen-si.

[4] *San-kouó-tche*, Biographies de Tchang Lou et de Léou Yen. Comparer la Biographie de Léou Yen dans le *Ts'ien Han-chou.*

Tchang Kiô imitait son exemple dans l'est[1]. Ce dernier, qui aurait été le frère cadet de Tchang Lou au dire de quelques historiens[2], avait pris le titre de *T'aï-p'ing taô*, chef de la grande paix; ayant réuni un grand nombre d'adhérents, il leur inculqua les principes taoistes de Taô-Ling. « Il invitait les malades à se prosterner et à penser à leurs fautes, et leur faisait boire une eau miraculeuse; si, au bout de quelques jours, le malade allait mieux, il s'écriait : « cet homme croit au Taô! »; s'il n'allait pas mieux, c'est qu'il ne croyait pas au Taô. » Tchang Siéou (un autre frère de Tchang Lou d'après un petit nombre d'écrivains[3]), s'était décoré du nom de *Ou-téou-mi-taô*. « chef des cinq boisseaux de riz, » parce qu'il avait accoutumé d'obliger les malades qui venaient le voir à lui payer cinq boisseaux de riz[4].

Incontinent après, par vengeance, Tchang Lou venait se jeter au milieu de cette conflagration générale et prendre part active à l'insurrection : Ayant désobéi un jour aux ordres de Léou Tchang, fils et successeur de Léou Yen, homme ignorant et irrésolu, celui-ci ordonna, dans un accès de colère,

[1] *San-kouó-tien-lió*, Notes ou commentaires sur le *San-kouó-tche*.

[2] Entre autres Li Yng, dans son *Chou-ki* « Histoire du pays de Chou » (Sseu-tch'ouan). Sur Li Yng, voir Mayers, *Manual*, p. 125.

[3] Voir le *San-kouó-tien-lió*, Notes ou commentaires sur le *San-kouó-tche*. — *Tchou-tseu-tsuan-chou*.

[4] *San-kouó-tien-lió* dans le *San-kouó-tche*. D'où les partisans de Tchang Lou étaient surnommés *mi-tsei* « rebelles du riz » (Voir *Tchou-tseu ts'uan-chou*; *Chió-t'oung* (liv. L); *Tsi-chó-tchen-tsuan*.

qu'on mît à mort la mère et les parents de Tchang Lou[1]. Ce dernier, alors à Han-Tchoung, se proclama indépendant et se forma pour ainsi dire un petit état à part. Il modela son armée sur celle des Bonnets jaunes, lui-même fut appelé *Che Kiun'* Prince Maître; ceux qui avaient déjà foi dans le Taô et y croyaient se nommaient *Tsi-tsiéou*, « offrant le vin ». Sa devise était : *Foi et sincérité;* tous devaient la suivre; il était sévèrement défendu de mentir. Comme chez les Bonnets jaunes, les malades faisaient eux-mêmes l'aveu de leurs fautes. Les Tsi-tsiéou établirent des auberges gratuites (*y-chô*) où ils suspendirent de la viande et déposèrent du riz (*y-mi-jô*); les voyageurs pouvaient entrer dans ces hôtels, y manger, s'y reposer, le tout sans bourse délier; mais il ne leur était pas permis de dépasser une certaine mesure; s'ils mangeaient au delà de leur rassasiement, les génies (*kouei chen*) les punissaient en leur infligeant des maladies. Les criminels étaient pardonnés trois fois; ce n'était qu'après la seconde récidive que les châtiments étaient appliqués. Il n'y avait pas de magistrats proprement dits; les *Tsi-tsiéou* gouvernaient le peuple, tranquille et joyeux de cet état de choses[2].

Pendant trente années Tchang Lou occupa Han-tchoung et la contrée avoisinante : la dynastie des Han, affaiblie et sur son déclin, tenta, mais en

[1] Biographie de Léou Yen dans le *San-kouô-tche* et le *Ts'ien-han-chou. Tchou-tseu tsuan-chou.*

[2] *San-kouô-tien-liô* dans le *San-kouô-tche; Kang-mou-tsi-lan.*

vain, de le réduire; de guerre lasse, elle lui conféra un titre de *t'aï-chéou* (gouverneur) à condition qu'il envoyàt à la cour, à des époques fixées, des cadeaux et des présents. Mais, dans les premières années du IIIe siècle de notre ère, Tchang Lou eut maille à partir avec le redoutable Ts'aô Ts'aô[1] qui s'était brillamment distingué dans ses campagnes contre les Bonnets jaunes et qui avait fini par se déclarer lui-même indépendant; un des frères de Tchang Lou, Tchang Oueï, voulut résister aux armes de ce conquérant, malgré les sages avis de son frère aîné; il fut battu et contraint de se réfugier dans le pays de Chou (Sien-tch'ouan). En apprenant cette nouvelle, Tchang Lou se retira à Pâ-tchoung[2] avec ses partisans; mais il ne semblait nullement disposé à continuer avec Ts'aô Ts'aô une lutte qu'il considérait comme inégale. A ses familiers qui lui proposaient de mettre tout à feu et à sang, de piller tout

[1] Sur lequel voir Mayers, *Manual*, p. 231. — La légende rapporte que, dans le temps que Ts'aô Ts'aô s'avança dans l'ouest avec son armée, Tchang Lou traça sur le sol une ligne qui se transforma en une rivière : les troupes envahissantes ne purent passer. Ts'aô Ts'aô appela alors ses marins, mais Tchang Lou changea le cours d'eau en une chaîne de hautes montagnes que les soldats ennemis ne purent franchir. Là-dessus, Ts'aô Ts'aô voulut donner une investiture quelconque à Tchang Lou, mais ce dernier refusa (*Chen-sien-t'oung-kien* et *Chang-yéou-lou*). De Tchang Lou également le *Chen-sien-t'oung-kien* nous dit qu'il «s'éleva au ciel en plein jour, à cheval sur un dragon», nouvelle application d'expression figurée dont nous avons parlé plus haut.

[2] A l'ouest de Pâ-chien, département de Tch'oung-k'ing (Sseu-tch'ouan). — Cf. Note du *Tsi-chô tsuan-tchou*, p. 190, et *Sseu-tch'ouan-t'oung tche*, livre XLV.

sur son passage, il répondit qu'il n'était venu dans ce pays que pour éviter des calamités, qu'il n'avait pas de mauvaises intentions, et qu'il voulait se rallier au prince qui serait désigné par le Ciel. Au fait de ses intentions, Ts'aô Ts'aô renonça au projet de le poursuivre et de le réduire, et lui dépêcha quelques émissaires pour l'engager à venir à lui; ceux-ci n'eurent pas de peine à réussir et Tchang Lou se présenta devant Ts'aô Ts'aô avec toute sa famille. Ts'aô Ts'ao le salua du titre de *Tchen-nan Tsiang-Kiun* « général pacificateur du sud », le traita avec la plus grande politesse, lui conféra le marquisat de Lang-tchoung et rangea ses cinq fils parmi les *'héou* « marquis »[1].

L'histoire ne parle plus de Tchang Lou après qu'il eut fait sa soumission au duc de Oueï[2]; les Annales des trois royaumes mentionnent seulement, à la fin de la biographie que leur rédacteur lui a consacrée, que son fils *Fou* succéda à son titre de *'héou*. Plus tard nous voyons (dans le *Kang-mou tche-che*[3]) que Tchang Cheng, petit-fils de Taô-ling à la quatrième génération, et par conséquent fils de Tchang Fou, s'établit derechef sur le Yun-t'aï-chun, puis dans la suite revint se fixer à Koueï-ki-chien, du département de Kouang-sin-fou (*Kiang-si*), au

[1] Extrait du *San-kouô-tche*, Biographie de Tchang Lou. — D'après le *Chang-yéou-lou*, ceci se passa la vingtième année *Tch'ou-p'ing*, qui correspond à l'an 210 de notre ère.

[2] Ts'aô Ts'aô s'était décerné ce titre sur ces entrefaites.

[3] Également dans le *Séou-chen-ki*.

pied du Loung-ʿhou-chan. « Dès lors ses fils et petits-fils furent *tchen-jen* par droit d'héritage, et toutes les dynasties successives respectèrent et tinrent en haute estime la famille des Tchang[1] ».

V.

Il n'y a pas plus de sectes ou de religions sans hérésies qu'il n'y a d'histoire religieuse sans schisme; parmi les disciples d'un prophète, il s'en trouve toujours un qui, par jalousie ou par hardiesse, émet des idées contraires à celles du Maître ou lance des propositions plus avancées, et s'applique, par tous les moyens possibles, à supplanter son ancien chef. L'histoire du Taoisme et les Annales de la famille des Tchang nous en offrent un exemple frappant.

En effet, dans les premières années du ve siècle, dans le temps même que le Taoisme florissait à la Cour de la Maison de Toba (ou *Oueï* du Nord)[2], un certain Taô-che ou Docteur de la Raison, originaire de Tch'ang-p'ing[3], mais fixé depuis longtemps sur le Soung-chan, dans la province du Hô-nan[4], conçut le plan de détrôner la dynastie spirituelle des

[1] *Kang-mou-tche-che; Chang-yéou-lou; Séou-chen-ki.*

[2] Cette dynastie a régné sur la Chine de 386 à 535.

[3] Tch'ang-p'ing-tchéou, ville d'arrondissement située près de Peking, sur le chemin des tombeaux des Ming et de la grande Muraille, et par suite bien connue des touristes et résidents de la capitale. (Cf. *Ming-y-t'oung-tche* et le *Peï Oueï-chou*, Annales des *Oueï* du nord, Biographie de K'éou K'ien-tche.

[4] Sise au nord du district de Teng-fou, département de Hô-nan-fou, province du Hô-nan (*Ming-y-t'oung-tche*).

Tchang et de monter lui-même sur le trône pontifical des Taoistes. Son nom de famille était K'éou, son prénom K'ien-tche, et il était familièrement désigné par l'appellation de Pou-tchen. Adonné primitivement aux saintes doctrines et aux arts magiques de Tchang Taô-ling, il avait réuni autour de lui quelques fervents disciples; il leur persuada d'abord que, dans sa jeunesse, il avait fait la rencontre de l'immortel et Être surnaturel Tch'eng Koung-ching, qu'il l'avait suivi dans ses pérégrinations[1] et qu'il avait goûté aux drogues des génies; puis un jour il leur raconta qu'il avait vu en rêve ce même génie lui faire signe de venir à lui en lançant par la bouche une sorte de fumée bleuâtre. Une autre fois il prétendit qu'il avait rencontré le génie Li Pou-ouen, que celui-ci s'était fait reconnaître à lui comme arrière petit-fils de Laô-tseu, lui avait donné un livre intitulé *T'ou-lou tchen-king* et lui avait enjoint de coopérer au gouvernement des pays du Nord (*peï-fang*) sous le titre de *T'aï-p'ing tchen-kiun* « Prince véritable de la Grande paix ». Enfin il narra une prétendue entrevue qu'il avait eue avec Laô-tseu lui-même et dans laquelle celui-ci lui aurait enjoint de succéder à Taô-ling comme *T'ien-che* « Maître céleste », et lui aurait donné le pouvoir magique « d'alléger son corps afin de s'envoler dans les airs[2] ».

[1] On a déjà vu plus haut, à propos de Tchang Léang, ce que l'on entend par *suivre un immortel dans ses pérégrinations.*

[2] *Toung-kien-kang mou*, 8e année *Taï-tch'ang*, livre des Oueï du

K'éou K'ien-tche se rendit alors à la ville capitale du Oueï et offrit au souverain le livre mystique qu'il disait avoir reçu du petit-fils de Laò-tseu. Il n'eut pas d'abord grand succès; ni la Cour, ni la ville ne voulurent ajouter foi à ses histoires fantastiques. Il ne trouva de crédit qu'auprès d'un grand de la Cour, nommé Ts'oueï Haò, ardent détracteur de Laò-tseu et de Tchouang-tseu, mais chaud partisan du Taoisme alchimique et démoniaque, qui le prit en quelque sorte sous sa protection et s'efforça de le patronner[1]. Il commença par adresser un rapport à l'empereur en faveur de K'éou K'ien-tche; le monarque chinois en fut satisfait et demanda à

nord. — Sur *K'éou-kien-tche*, voir le *Chen-sien-t'oung-kien* et le *Chiò-t'oung*, livre L.

[1] La Biographie de Ts'oueï 'Haò, qui vécut à l'époque de T'aï-vou-ti (424-452), se trouve dans le *Oueï-chou*. Originaire de Ts'ing-hô (Vou-tch'eng-chien, de l'arrondissement de Lin-ts'ing, province du Chan-toung), il était connu plus familièrement sous le *tseu* de *Pô-ouen* à la cour de Yuan-Ming-ti et de son successeur T'aï-vou-ti. De bonne heure, il s'était adonné au taoisme alchimique et s'était plongé dans de profondes recherches sur le *yn* et le *yang*, sur l'astronomie, la magie, etc. Il n'aimait pas les œuvres de Laò-tseu ni celles de Tchouang-tseu et les considérait comme un tissu de mensonges et de tromperies (*T'oung-kien-kang-mou; sub T'aï Vou-ti*) : il croyait encore moins à la doctrine de Fô (Bouddha) et avait accoutumé de dire : « Pourquoi servir ce génie étranger, *Hô-oueï che ts'eu 'hou chen?* » Il ne craignait nullement de se comparer, avec avantage naturellement, au célèbre Tchang Léang. (*T'oung kien, loco citato.*) Le titre de *Kouang lou-tà-fou* (Mayers, *Chinese government*, p. 63) lui avait été conféré (Voir également la courte notice que Mayers, *Manual*, p. 237, n° 789 a consacrée à Ts'oueï Haò). — Sur l'appellation de *Kouang-lou-tà-fou*, équivalent de l'ancien *taï-fou* des classiques, voir le *Yuan-kien-leï-han*, Encyclopédie de Kang-chi, livre XCVII.

voir le *taô-che*. Ce dernier eut tout lieu de se féliciter de cette audience, car il reçut du souverain de magnifiques présents; bien plus, il se vit au comble de ses vœux et de ses désirs, lorsqu'il entendit l'empereur des Oueï ordonner à ses disciples de le traiter désormais avec le plus grand respect comme *T'ien-che* « Maître céleste », et aux ministres de l'État de faire construire un *taô tch'ang*, autel taoiste, au sud-est de la ville P'ing-tch'eng[1]. Ce dernier ordre fut rapidement éxécuté et un double autel à cinq étages fut élevé incontinent pour approuver l'imposture de K'éou K'ien-tche[2].

Il n'est peut-être pas inutile de faire ici une courte digression au sujet de ce titre de Maître céleste (ou *du ciel*) que les disciples de Tchang Taô-ling avaient décerné à leur chef ou que ce dernier s'était appliqué à lui-même. Cette appellation ne date pas d'hier; nous la trouvons en effet, sans doute pour la première fois, dans le *Nan-ʿhoua king* de Tchouang-tseu. Ce philosophe y raconte, dans son brillant style antique, que l'empereur Houang-ti, s'étant un jour égaré, rencontra par hasard un jeune garçon qui gardait des chevaux dans une prairie; il lui demanda son chemin, et, étonné de la précision et de la lucidité des réponses de ce

[1] La ville de P'ing-tch'eng serait, d'après le *Kang-kien-y-tche-lou*, l'actuel Tâ-t'oung-chien du département de Tâ-t'oung-fou, province du Chan-si.

[2] *T'oung-kien, loco citato*. — K'éou ne put cependant parvenir à créer une nouvelle dynastie, et à sa mort le pontificat revint aux Tchang.

jeune homme, lui fit quelques questions sur la science du gourvernement. Satisfait de sa réplique, le légendaire souverain lui fit deux profonds saluts, et, en se retirant, lui donna le titre de *T'ien-che* « Maître céleste », [1]. Telle fut l'origine de cette appellation qui devint plus tard, pour ainsi dire, le surnom dynastique des Tchang.

Pendant longtemps les descendants de Tchang Taô-ling ajoutèrent les deux mots *t'ien-che* à leur nom patronymique sans que les empereurs les y eussent officiellement et formellement autorisés; l'histoire chinoise nous apprend que ce fut l'empereur Chuan-tsoung des T'ang qui, le premier, la septième année *T'ien-paô* de son règne (748), conféra la qualification de *T'ien-che* à un héritier du nom des Tchang [2]. Elle nous informe également qu'à l'époque des Soung, plusieurs empereurs décernèrent aux Tchang diverses autres appellations honorifiques. Ainsi, la neuvième année *Tâ-tchoung-siang fou* (1016), l'empereur Tchen-tsoung accorda au *taô-che* Tchang Tcheng-soueï le *'haô* de *Tchen-tsing sien-cheng* « Docteur vrai et pur » [3], et, sur le rapport de son ministre et conseiller Ouang K'in-jô, fit bâtir pour la famille Tchang un temple taoiste et exempta ses champs de tout impôt et de toute taxe [4].

[1] *Nan-'houâ-king*, chap. XXIV, Chiu-Vou-Koueï; voir la traduction de M. Balfour, *The divine classic of Nan-'huâ*, déjà cité, p. 297.

[2] *Kang-mou-tsi-lan*; *Peï-Oueï che*, Biographie de Ts'oueï 'Haô; *T'oung-kien-kang-mou*, livre des T'ang; *Kaï-yu-ts'oung-k'aó*.

[3] *T'oung-kien-kang-mou*; *Tou-chou-ki-chou-liô*; *Kaï-yu-ts'oung-k'aó*.

[4] *T'oung-kien-kang-mou*; *Kaï-yu-ts'oung-k'aó*. Sur Ouang K'in-jô

Plus tard, la deuxième année *Ts'oung-ning* de son règne (1103), l'empereur Houeï-tsoung donna le *ʿhaô* de *chiu-tsing sien-cheng* « Docteur vide et tranquille » à Tchang Ki-sien qui, au dire du *Y-kien-tche* (cité par le *Kaï-yu-ts'oung-k'aô*) était petit-fils de Taô-ling à la trentième génération[1]. Enfin, dans les années *Tâ-kouan* (1107-1111), le même monarque trouvait un nouveau titre, plus long et plus pompeux que les précédents, celui de *Tcheng-y tsing-yng tchen kiun* « véritable prince propice et pacifique, droit et unique »[2].

Malgré qu'ils fussent bien en cour, les souverains pontifes ne semblent pas avoir toujours coulé des jours heureux et sans nuages. Pour ne citer qu'une des mésaventures qui leur arrivèrent, nous rappellerons que, sous les Soung même, un certain *t'aï-chéou* ou gouverneur nommé Lin, animé sans doute d'un zèle inconsidéré, osa mettre en prison le *T'ien-che* d'alors, et adressa au trône un mémoire fulminant dans lequel il disait que ce pontife était le descendant des *Han-tseï*, rebelles de l'époque des Han,

voir les quelques lignes de Mayers (*Manual*, p. 241, n° 802). — On trouve des détails pleins d'intérêt sur ce haut personnage, sur le rôle qu'il joua à la Cour de Tcheng-tsoung, la part qu'il prit à la politique du temps et l'influence qu'il sut prendre sur l'esprit de son souverain, dans le *T'oung-kien-kang-mou*, le *Kang-mou-tsi-lan* et surtout dans le *Houng-kien-lou*, Histoire de la dynastie des Ming, que possède la Bibliothèque nationale de Paris. Nous parlerons longuement de Ouang K'in-jô dans l'*Histoire du Taoisme* que nous préparons.

[1] *Chiô-t'oung; Kaï-yu-ts'oung-k'aô.*

[2] *Ming-che; T'oung-kien-kang-mou* (continuation).

et qu'il ne fallait pas que les fils et les petits-fils de ces *tseï* continuassent de porter le titre dont ces derniers s'étaient affublés[1]. Citant ce fait, le philosophe Tchou Chi écrit dans sa dissertation sur le taoisme : « Tous les hommes respectaient le pontife Tchang, il n'y eut que Lin qui put lui donner le nom de *tseï*[2] ». L'histoire a négligé de rapporter ce qu'il advint du malheureux *T'ien-che* et de l'ardent fonctionnaire.

Sous les Yuan ou Mongols, grâce à une prédiction réalisée selon les uns, ou à une supercherie adroite selon les autres, les Tchang furent également en grande faveur. La treizième année *tche-yuan* (1276), Koubilaï K'an, le *Yuan che-tsou* des Annales chinoises, fit cadeau à Tchang Tsoung-yn d'un sceau en argent et le chargea de présider à la religion du Taô dans le Kiang-nan; cette reconnaissance officielle du pontificat des Tchang était due, paraît-il, à la réalisation d'un oracle rendu douze ans auparavant par le père de Tchang Tsoung-yn. Lorsque le terrible Koubilaï K'an n'était encore que simple candidat à l'empire et guerroyait avec autant de bons que de mauvais succès, contre les dernières troupes des Soung, il envoya en secret un des siens demander au *T'ien-che* du temps, Tchang K'ò-tâ s'il obtiendrait l'empire; ce dernier répondit : « Dans douze ans, le dessous du ciel sera unifié sous vos lois ». En effet, la douzième année *tche-yuan*, Kou-

[1] *Kaï-yu-ts'oung-k'aó.*
[2] *Tchou-tseu-tsuan-chou*, part. XIV.

bilaï K'an restait maître sans conteste de l'empire; il envoya chercher alors K'ô-tâ, mais celui-ci était mort et ce fut sur son fils Tsoung-yn que le monarque mongol répandit ses bienfaits. Tel est le récit de Tchaô Y (dans le *Kaï-yu ts'oung-h'aô*) qui dit l'avoir puisé dans les archives mêmes de la famille Tchang. Le *chiô-t'oung* donne cependant une autre version que nous croyons utile de reproduire ici.

D'après ce dernier ouvrage, Yuan che-tsou, marchant contre les troupes des Soung, avait envoyé en avant un certain Ouang sien-cheng, docteur Ouang, en qui il avait grande confiance, avec mission de traverser le Yang-tse-kiang. N'ayant pas réussi à passer, Ouang fut obligé d'errer longtemps dans le sud du pays de Houaï. Il aurait bien voulu retourner auprès de Koubilaï K'an, mais il craignait pour sa tête; il imagina pour lors l'expédient suivant, qui, comme on va le voir, fut couronné de succès. D'une famille de laboureurs il obtint la copie d'un livre magique de la famille Tchang et s'en vint l'offrir au conquérant mongol en lui tenant ce langage : « Après avoir traversé le Kiang, je suis arrivé au Loung-'hou-chan où j'ai vu le successeur de Tchang T'ien-che des Han. Comme cet homme est magicien et qu'il est doué de seconde vue, tous les gens de la campagne ont foi en lui, le traitent avec le plus grand respect, et ne l'appellent que *Maître céleste*. Tchang m'a prédit que Votre Majesté entrerait bientôt dans le palais impérial et que les Soung périraient, et qu'après la destruction des Soung, le dessous du ciel

pourrait être unifié sous vos lois; comme preuve il m'a remis ce livre. » Koubilaï K'an ajouta foi à ces paroles et s'en réjouit. Plus tard, en effet, il conquit tout l'empire comme il lui avait été ainsi prédit. Il fit alors venir à la cour Tchang Tsoung-yn et lui dit : « Ce que vous avez dit jadis à Ouang sien-cheng est aujourd'hui réalisé; par quel moyen saviez-vous cela? » A cette demande, Tsoung-yn parut décontenancé, et, ignorant ce dont il était question, ne sut que répondre. « Comment, reprit l'empereur, ne vous rappelez-vous pas Ouang sien-cheng, aux larges joues, aux grands yeux, au grand corps, que j'ai naguère envoyé vers vous et qui m'a dit avoir parlé avec vous sur le Loung-'hou-chan? » Tsoung-yn répondit par ces astucieuses paroles : « En vérité, j'ignore ce que Votre Majesté veut dire; cette année seulement j'ai succédé au pontificat et pris en main le fil dynastique. » — « Ah! continua Koubilaï K'an, c'était votre père sans doute! Vous devez en effet ignorer ce qui s'est passé. » Là-dessus, il chargea Tsoung-yn de présider aux affaires de tous les temples et monastères taoistes du Kiang-nan, lui fit don d'un sceau d'argent et ordonna que l'hérédité se continuât dans la famille des Tchang

Deux ans après, en 1278, nous voyons dans l'histoire qu'un édifice religieux, décoré du nom de *Tcheng-y sseu*, Temple du vrai Un, fut élevé à Péking pour servir de résidence à Tchang Léou-soun, fils du frère cadet de Tchang Tsoung-yn[1].

[1] *Kaï-yu-ts'oung-k'aó.*

Lorsque la dynastie nationale des Ming remplaça celle des Mongols sur le trône de la Chine, son fondateur, Houng-vou, trouva le titre de *tchen-jen* suffisant pour le souverain pontife Tchang Tcheng-tch'ang et supprima celui de *Maître céleste* : « Il n'y a rien, dit-il à ses ministres, qui soit plus respecté que le ciel (*t'ien*); comment donc celui-ci pourrait-il avoir un maître (*che*)? [1] » La quatorzième année Houng-tche (1501), en effet, l'histoire fait mention du *tchen-jen* Tchang Yuan-k'ing, fils de Tchang Yuan-ki, au sujet de qui un *Ki-che-tchoung*, membre du Censorat, nommé Ou Che-tchoung, adressa au trône un mémoire virulent, peignant les Tchang sous les couleurs les plus noires et les dénonçant comme des gens pervers et débauchés et des charlatans vulgaires que le Saint Maître (l'empereur) ne devait plus souffrir à aucun prix[2]. La rage de Ou Che-tchoung ne semble pas avoir eu grand succès, car les Tchang ne furent pas troublés dans l'exercice de leur pouvoir spirituel.

Depuis l'époque des Ming jusqu'à nos jours, la

[1] *Ming-che; Houng-kien-lou; Kaï-yu-ts'oung-k'aô.* Faisons remarquer en passant qu'un écrivain de l'époque des Soung, Chaô Pò-ouen, fils du philosophe Chaô (Mayers, *Manual*, p. 183, n° 594, et *Chiô-t'oung*, sub nomine), signale qu'il n'est pas établi dans les Statuts de l'empire que l'on doive envoyer un mandarin pour présider à un sacrifice dans le palais appelé *Chien-ling-koung*, à l'occasion du jour anniversaire de la naissance de Tchang Taô-ling (15e jour du 1er mois), ainsi qu'il est d'usage de le faire pour Confucius (cité par le *Ming-che* et le *Tsi-chô-tsuan-tchen*).

[2] Le *Chiô-t'oung* reproduit la plus grande partie du factum de Ou Che-tchoung.

qualification de *tchen-jen* est restée le titre officiel conféré par le Fils du ciel aux membres de la famille des Tchang, tandis que celle de *t'ien-che*, Maître céleste, est devenue l'appellation commune par laquelle les *Taô-che* de l'empire et le bas peuple et même souvent les classes dirigeantes ont continué de désigner l'héritier du nom et de la puissance du premier pape taoiste[1].

Le souverain pontife actuel appartient à cette ancienne famille dont nous venons d'esquisser rapidement l'histoire; par la métempsychose, il descend du célèbre Tchang Taô-ling des Han, et est l'objet de la plus profonde vénération de la part des taoistes et du peuple chinois. Il est un grand exorciste et, dit-on, possède une entière domination sur tous les esprits de l'Univers et généralement sur les pouvoirs invisibles, à l'aide d'un sabre magique. Son palais est situé dans la province du Kiang-si, là même où son illustre ancêtre chercha avec tant d'ardeur l'élixir de longue vie; il y contrefait une pompe impériale, marche au sein d'un véritable cortège de courtisans, confère des honneurs avec toute la dignité d'un souverain, et conserve une longue rangée de jarres pleines de démons captifs qu'il a désarmés et mis en bouteille pour les empêcher de commettre de nouveaux méfaits. Le présent pape est un homme d'environ quarante ans, de taille moyenne, à la face lisse et aux manières très huileuses, et il représente l'un des

[1] *Kaï-yu-ts'oung-k'aô*: *Che-vou-yuan-'houeï* cité par le *Tsi-chô-tsuan-tchen.*

IMPRIMERIE NATIONALE.

systèmes de croyance le plus dégénéré qui soit dans le monde entier[1].

[1] *The divine Classic of Nan-hua being the works of Chuang tize*, by F.-H. Balfour; 1881. Excursus, p. XXIX. Cf. *Confucianism and Taouism*, by Robert K. Douglas, 1879, p. 285, où nous lisons : « The Hierarch of the Faith lives in considerable state in the *Lung hu shan* or Dragon and Tiger Mountains, in the province of Kiang-se. It is believed that this prelate is the earthly representative of Yuh-hwang Shang-te (lisez *Tchang T'ien-che*), who is but the ascended form of one of his ancestors. Since the apotheosis of this saint, there has not been wanting a member of his clan to sit upon the priestly throne. As in the case of the Lama of Tibet, the appointment is officially made among the members of the clan by lot. On the day appointed for the election, all the male members of the clan assemble at the priestly residence, when a number of pieces of lead, each bearing the name of one of those presents, are thrown into an earthenware vase filled with water. Around this stand priests, who invoke the Three Pure Ones (*San-ts'ing*) to cause the piece of lead bearing the name of the person on whom the choice of the gods has fallen to rise to the surface of the water (Dr Gray's, *China*). The result of the election is reported to the emperor, in whose hands rests the confirmation of the appointment. Nominally the authority of this hierarch is supreme among the priests of the sect throughout the empire, but practically he seldom interferes with his subordinates. The present hierarch is said to be a very ordinary man, with but slight culture, and with as little sense of the dignity of his office. »

II. NOTES SUR QUELQUES MONTAGNES CÉLÈBRES DANS L'HISTOIRE DU TAOISME, EXTRAITES DU *SSEU-T'OUNG-TCHE*, DESCRIPTION GÉNÉRALE DE LA PROVINCE DU SSEU-TCH'OUAN, LIV. XII ET XIX.

A. Le Yun-t'aï-chan (L. XII).

Cette montagne est située dans le sud-est du district de Ts'ang-ki, département de Paô-ning. Elle porte également les noms de *Foung-houang-chan*, Montagne du phénix, et de *T'ien-tchou-chan*, Montagne du pilier céleste. Elle se trouve à trente-cinq *li* au sud-est de la ville de Tchang-ki; elle a quatre cents *tchang* (toises) de haut. Au sommet il y a une plate-forme carrée de cent *li* où l'on voit un étang.

Le livre *Tchèou-ti t'ou-ki* rapporte que ce fut là que Tchang Taô-ling des Han étudia le Taò et qu'il engagea ses disciples Ouang Tchang et Tch'aô cheng à se jeter du sommet dans l'espace pour prendre les pêches immortelles. Ceux-ci réussirent après sept essais infructueux et le fameux *Tan* fut trouvé. Dans la suite Taô-ling s'éleva au ciel en plein jour.

Il y a dans la montagne des grottes et excavations qui durent, au temps jadis, servir de logis à Taô-ling et à ses disciples; on en trouverait en quelque sorte la preuve dans les noms mêmes qu'on leur a donnés : la grotte du *Tan* de jade, la grotte des Immortels, etc. La montagne est couverte de pins et de cyprès; il y en a un d'une taille prodigieuse sur lequel quatre personnes peuvent se tenir.

B. Le Hô-ming-chan (L. XIX).

Cette montagne est à trente *li* au nord-ouest de Tâ-y-chien. D'après le *Sien-chien tchouan* cité par le *Houan-yu-ki*, c'est de là que le génie Mâ Tch'eng-tseu se serait élevé au ciel en plein jour.

Elle a la forme d'une jarre renversée; il s'y trouve un amas de rochers qui a la forme d'une grue, d'où son nom.

On y voit vingt-quatre grottes qui répondent aux vingt-quatre *tsié-k'i*, fêtes de l'année; à chaque fête la grotte correspondante s'ouvre, les autres restent fermées. L'entrée de ces grottes est large d'environ trois *tch'e* (pieds), on n'en connaît point la profondeur. Il y a aussi soixante-douze cavernes qui correspondent aux soixante-douze périodes de l'année (*ᶜhéou*, voir Mayers, *Manual*, p. 365).

Diverses roches et plusieurs pics dont la *Description* donne scrupuleusement les noms, forme l'amas rocailleux qui est censé représenter une grue : telle pierre figure le bec, telle autre le dos, etc. On y voit aussi plusieurs inscriptions en vieux caractères dues à des *taô-che* célèbres.

Le *Sseu-tch'ouan-t'oung tche* cite la relation d'un certain Fan Jou-tseu, des Ming, qui visita cette montagne et en a donné une description semblable en tous points à celle du *T'oung-tche*. Nous n'extrayons de ce *Voyage* que le passage suivant : « Me trouvant sur le Hô-ming-chan, dit Fan Jou-tseu, je m'enquis auprès d'un *taô-che*, habitant ces hauteurs, de l'histoire ancienne de la montagne. « Il y existe, me dit-il, « une grue en pierre : quand elle chante, on peut être sûr « qu'un génie est proche. C'est ici que Tchang Taô-ling des « Han fit ses expériences alchimiques; lorsque la grue de « pierre chanta, il put s'envoler dans les airs. » Je pensai aussitôt à ce que Li Yng rapporte dans son *Chou-ki*, histoire du pays de Chou (Sseu-tch'ouan)[1], à savoir que Tchang Taô-ling, après avoir trouvé le moyen de commander aux diables, entra dans le Hô-ming-chan et mourut de la piqûre d'un serpent, et que son fils Heng imagina cette fable pour faire croire que son père avait pris place parmi les Immortels. Comment peut-on dire en effet cette parole extraordinaire : « Il s'envola lorsque la grue chanta ». Le *taô-che* (que Fan Jou-tseu appelle à tort *seng*, bonze), continua en ces termes : « L'empereur Tch'eng-tsou (ou Young-lô, 1403-1425) envoya naguère au *Long-ᶜhou-chan* (dans le Kiang-si)

[1] Sur Li Yng, voir Mayers, *Manual*, p. 125, n° 379.

un *taô-che* nommé *Vou*, porteur d'une lettre impériale, avec mission de rechercher Tchang San-foung (le pontife d'alors, descendant de Taô-ling) et de lui remettre cette missive. Vou ne put trouver celui qu'il cherchait. Un jour enfin, il l'aperçut au-dessus de la montagne volant dans l'espace; il le supplia à plusieurs reprises de vouloir bien descendre, mais Tchang San-foung se contenta de lui jeter son bâton et l'un de ses souliers, et disparut. L'endroit où ce fait se passa porte aujourd'hui le nom de *Fang-chien-aï*, falaise de la découverte du génie ». Un de ceux qui accompagnaient Fan Jou-tseu voulut pénétrer dans les grottes, mais l'entrée en était tellement obstruée par des épines et des ronces qu'il dut renoncer à cette entreprise.

III. LE PÊCHER DES TAOISTES.

La fable des pêches rapportée par le *Chen-sien-tchouan* est évidemment une allégorie : chez les Chinois, la pêche est le symbole de la longévité et l'emblème du mariage, mais, chez les Taoistes, elle est devenue le fruit d'immortalité (voir Mayers, p. 214, n° 707). Par la cueillette des pêches il faut donc seulement entendre que Tchang Taô-ling et ses disciples obtinrent de s'asseoir parmi les génies immortels.

Un pêcher extraordinaire, dont les fruits procurent le don d'immortalité, s'élève à côté du palais de la *Si-ouang-mou*, Mère royale d'occident, sur les monts K'oun-loun (voir Mayers, p. 178, n° 572); on dit qu'il n'a de fruits qu'une fois tous les trois mille ans. A ce propos nous trouvons un passage intéressant dans le *Pô-vou-tche*, de Tchang Houâ, des Tsin (Wylie, p. 153), au livre VIII; en voici la traduction intégrale :

« Vou-ti des Han [1], aimait les génies et le Taô; il sacrifiait aux montagnes célèbres et aux grands lacs pour obtenir

[1] Han Vou-ti a régné de l'an 140 à l'an 87 av. J.-C. Ce fut sous son gouvernement que les armes chinoises se distinguèrent brillamment dans l'Asie centrale. (Voir Mayers, *Manual*, p. 257, n° 863).

le moyen de devenir immortel. En ce temps la *Si-ouang-mou* envoya quelqu'un monté sur un cerf blanc pour annoncer à l'empereur qu'elle allait venir. Ce dernier fit faire de grands préparatifs dans le *kiéou-ʿhouâ-koung*, palais des neuf élégances, pour la recevoir. Le septième jour du septième mois, dans la nuit, aussitôt que la clepsidre eut frappé sept coups, la reine arriva dans un char de nuages violets. Elle s'assit dans l'angle sud-ouest de la salle, le visage tourné vers l'est; sur la tête, elle portait sept sortes de vapeurs azurées qui étaient amoncelées comme des nuages. Trois oiseaux couleur d'azur [1], de la taille du corbeau, attendaient près d'elle qu'elle daignât leur donner des ordres. Pour lors on disposa neuf petites lanternes, et l'empereur s'assit le visage tourné vers l'ouest. La mère royale demanda sept pêches, grosses comme des balles (à ses servantes); elle en donna cinq à l'empereur et en mangea elle-même deux. Vou-ti mangea les siennes et en plaça les noyaux sur ses genoux. Ce que voyant, la mère royale demanda : « Pourquoi gardez-vous ces noyaux? » Ces pêches, répliqua le monarque, sont jolies d'aspect et douces au goût; je désire en planter les noyaux. » La *Si ouang-mou* partit d'un éclat de rire : Ces fruits ne sont produits, dit-elle, qu'une fois tous les trois mille ans! »

« Durant que l'empereur était ainsi assis vis-à-vis de la mère royale, la suite du souverain n'avait pas eu la permission d'entrer et Toung Fang-sô [2], voulant voir la *Si-ouang-*

[1] Mayers compare ces oiseaux aux colombes de Vénus, mais il n'en cite que deux (voir *Manual*, p. 236, n° 786).

[2] Conseiller et favori de Han Vou-ti (Voir Mayers, *Manual*, p. 209, n° 689). A son sujet le *Pó-vou-tche* raconte le fait suivant qui semble calqué sur une anecdote du même genre narrée par le *Tchan-kouó-ts'ó*, stratagèmes des États Belligérants (Voir la traduction que nous avons donnée de ce dernier passage dans nos *Miscellanées chinois*, *Journal asiatique*, oct.-nov.-déc. 1881, p. 583) : « Dans un chemin caché (souterrain), qui conduisait du Kiun-chan au Vou-paô-chan, se trouvaient plusieurs boisseaux de bon vin. Celui qui pouvait boire de ce vin devenait immortel. Après avoir jeûné pendant sept jours, Han Vou-ti envoya une dizaine d'hommes et de femmes à cette montagne pour prendre de ce vin qu'il désirait boire. (Quand ces gens revinrent) Toung Fang-sô dit : « Je connais ce vin; je vous prie, mon-

mou, jeta un regard furtif dans l'intérieur par une fenêtre de derrière de la partie sud de la salle. A ce moment la mère royale l'aperçut et elle dit à l'empereur : « Ce petit[1] qui regarde par la fenêtre est déjà venu trois fois me voler ces pèches qui m'appartiennent. » En entendant ces paroles, Vou-ti fut très étonné. Dès lors on dit que Toung Fang-sô était un *chen-sien* ou génie. »

La même visite de la *Si-ouang-mou* est relatée, avec quelques variantes, dans le *Han Vou-ti neï-tchouan*, histoire privée de Han Vou-ti, attribuée au pinceau de l'illustre historien Pan Kou (Wylie, p. 153). Voici le passage :

« Le septième jour du septième mois, la *Si-ouang-mou* arriva. Elle établit elle-même une cuisine céleste et elle ordonna à ses servantes d'apporter sept pèches. Au bout d'un instant celles-ci vinrent lui offrir sept de ces fruits, gros comme un œuf de pigeon, de forme ronde, de couleur azurée, disposés dans un plat de jade. La mère royale en donna quatre à l'empereur et en mangea elle-même trois. Voyant que Vou-ti gardait les noyaux dans le dessein de les planter, elle lui dit : « Ces fruits ne sont produits qu'une fois tous les trois mille ans. Le sol de la Chine est trop mince (*paô*); si vous plantez les noyaux ils ne germeront pas. »

Il semble que le pays de Chou (Sseu-tch'ouan) ait été renommé, de tout temps, pour ces pèches fantastiques. Nous lisons dans le *Lié-sien-tchouan*, biographies des génies, qu'un certain Kô Yéou, qui se plaisait à faire des moutons en bois et à les vendre, arriva un jour dans le pays de Chou, monté sur un mouton. Le prince de ce pays envoya des gens pour le poursuivre; Kô Yéou s'enfuit sur le *Soueï-chan*, Montagne

« trez-le moi ». Il le prit et le but entièrement. L'empereur voulait faire mettre à mort Toung Fang-sô, mais ce dernier dit : « Me tuer? mais si je meurs « c'est que cette drogue n'est pas efficace : or, comme elle l'est, tuez moi et « je ne mourrai pas » Han Vou-ti lui pardonna ». Par son discours, Toung Fang-sô voulait ouvrir les yeux de son souverain sur ce prétendu breuvage d'immortalité : il réussit puisque le monarque n'osa pas tenter l'expérience. »

[1] Siaô eul, litt. « petit enfant ».

des franges. Ceux qui le poursuivaient goûtèrent aux fruits d'un pêcher qui s'élevait au sommet de la montagne et obtinrent le *taô.* D'où les pêches du *Soueï-chan* passèrent en proverbe : « Quand on obtient une des pêches du Soueï-chan, encore qu'on ne devienne pas immortel, on peut cependant être supérieur aux autres ». (Cité par le grand Thesaurus *P'eï-ouen-yun-fou*, à consulter d'ailleurs sur les *t'ao* ou pêches et les expressions et allusions qui se rapportent à ce fruit et à son arbre.)

IV. SUPERSTITION PÉKINOISE RELATIVE AU MAÎTRE CÉLESTE.

Il n'est pas sans intérêt de citer ici pour la première fois diverses pratiques superstitieuses des habitants de Pékin dans lesquelles *T'ien-che* ou le Maître céleste des Taoistes est censé jouer un certain rôle. Les détails qui suivent sont extraits d'un manuscrit de notre collection intititulé *King-tch'eng Sseu-ki Foung-sou*, mœurs et coutumes des habitants de la capitale pendant les quatre saisons[1]; ainsi que nous avons pu nous en assurer nous-mêmes, lors de notre séjour à la capitale, ils sont de la plus rigoureuse exactitude :

« Les cinq jours qui s'écoulent entre le premier et le cinq du cinquième mois sont appelés *Ou-tou jé, les jours des cinq animaux venimeux* ou *féroces*. Ces animaux sont : *le tigre, le scorpion, le centpieds, le lézard et la vipère.* On appelle également cette époque le *Touan-yang-tsié*, la fête du *Touan-yang*, et le *Ou-yué-tsié*, fête du cinquième mois. Vulgairement on la nomme *Eul-niu tsié*, fête des femmes et des enfants, parce que rien dans ces jours ne concerne les hommes.

« A ce moment les jeunes filles et les jeunes femmes fabriquent, avec des étoffes de soie de toutes couleurs, des tigres, des gourdes, des roseaux, des artémises, des melons et des courges et placent ces objets dans leurs cheveux; les petits

[1] On trouve à peu près les mêmes détails dans l'ouvrage intitulé *Ti-king King-vou lió* « Abrégé des objets et des sites de la capitale des empereurs », au livre V.

enfants en portent une enfilade dans le dos. Le premier, au matin, tous les habitants collent à leur porte des amulettes du Maître céleste, ou bien des dessins représentant le Maître céleste tenant les cinq animaux venimeux. C'est une allusion à un fait du temps de la dynastie des Ming; à cette époque, en effet, l'empereur Kia-ts'ing (1522-1567) ordonna au Maître céleste Tchang, de la montagne Loung-ʿhou du Kiang-si de recueillir le principe de transmigration des cinq animaux venimeux; Tchang réussit cette opération le cinq du cinquième mois.

« On dit que si l'on colle ainsi des charmes et des dessins à sa porte pendant cinq jours, on ne souffrira pas des cinq animaux venimeux pendant l'année, et l'on pourra écarter le mauvais air; de chaque côté de la porte on suspend aussi des branches de roseau et d'armoise, afin de chasser la peste. On agit ainsi dans toutes les familles, grandes et petites, de la ville chinoise et de la ville tartare.

« Le premier et le cinq, au matin, on fait bouillir du cinabre et du soufre dans l'eau-de-vie, on fait ensuite sécher le tout au soleil jusqu'à midi, puis, avec un pinceau, on trace le caractère *ouang* (roi) sur les narines des enfants, sur le lobe de leurs oreilles ou encore sur leur front. C'est également dans le but d'écarter les animaux venimeux, etc. »

ÉTUDES

SUR

LE LEXIQUE DU ṚIG-VEDA,

PAR

M. Abel BERGAIGNE.

(SUITE.)

aryamán.

Ce mot, avant d'être le nom d'un dieu, a dû avoir une signification appellative, et en effet, il se retrouve en zend sous une forme qu'on prend tour à tour comme un adjectif signifiant « obéissant », comme un substantif abstrait signifiant « obéissance », et comme le nom propre d'un génie personnifiant la prière. En sanscrit, on suppose qu'il signifiait « ami ». Je n'y vois pas d'inconvénient, et j'y verrais même un avantage : la possibilité d'expliquer par une allusion à ce sens l'emploi répété du mot *priyá* dans des formules consacrées au dieu Aryaman, VII, 60, 1; X, 40, 12, et le rapprochement de *sákhāyam* « ami » au vers X, 117, 6[1]. Mais je conteste qu'il

[1] Si l'on veut, aussi le passage du Çatapatha Brāhmaṇa cité par M. Roth, V, 3, 5, 9.

soit employé comme nom commun, soit dans le Ṛig, soit dans l'Atharva-Veda.

M. Grassmann fait remarquer lui-même, après M. Roth, que les passages du Ṛig-Veda où il est censé signifier « ami du fiancé, paranymphe », font « souvent » allusion au dieu Aryaman. Il aurait pu dire « toujours » et je ne vois pas en quoi les vers X, 68, 2 et 85, 23 diffèrent à cet égard de ceux qu'il a signalés par un astérisque. Le mot *aryamán* y est en effet rapproché des noms de Bhaga et de Mitra. Je ne vois pas d'ailleurs pourquoi il n'y désignerait pas directement le dieu Aryaman, et j'en dirai autant des passages analogues de l'Atharva-Veda.

Le sens plus général d'« ami, camarade » n'est pas mieux justifié. M. Ludwig s'en est passé pour le vers I, 139, 7, du Ṛig-Veda, où je renonce, pour mon compte, à trouver les raisons qui l'ont fait introduire par M. Roth et par M. Grassmann[1]. Il l'a admis au vers I, 174, 6, en compagnie d'autres hypothèses dont l'une surtout est fort étrange[2] : mais si la locution *sácāyós* doit, comme l'admettent M. Roth et M. Grassmann lui-même dans ses autres emplois, se décomposer en *sácā ayós*, n'est-il pas vraisemblable que « ces deux » sont Mitra et Varuṇa, accompagnant le véritable Aryaman, cf. I, 136, 5; VII, 60, 9, et *passim*? La comparaison des vers 11 et 12 de l'hymne X, 40, montre que l'*aryamán* nommé dans le second ne

[1] M. Grassmann l'a d'ailleurs abandonné dans sa traduction.

[2] *ápatyam* « descendance » pris pour un adverbe signifiant à l'écart ; l'autre est la construction de *sácā* avec un génitif.

diffère pas du « taureau amoureux des vaches » dont il est question dans le premier; c'est donc bien un personnage mythique. Au vers I, 11, 1, de l'Atharva-Veda, je ne m'étonne nullement de voir qu'Aryaman, rapproché de Pūshan comme aux vers III, 14, 2; V, 28, 12, R. V. IV, 30, 24, joue le rôle de sacrificateur, ainsi que tant d'autres dieux : n'est-il pas dit, au vers VII, 36, 4 du Ṛig-Veda, d'Aryaman lui-même, qu'il attelle « avec le chant » les deux chevaux d'Indra[1]?

Aryaman, si souvent rapproché de Bhaga, paraît avoir représenté quelquefois, comme Bhaga lui-même, la richesse personnifiée, conf. VI, 48, 14; 50, 1. De là l'expression « jouir, avoir sa part d'Aryaman », II, 1, 4, A. V. III, 5, 5. Cette expression nous donne la clef du vers X, 117, 6 du Ṛig-Veda. L'accent du verbe, dans la phrase *nā́ryamáṇam púshyati nó sákhāyam*, montre qu'il commence une proposition : il faut sous-entendre un verbe avec *nā́ryamáṇam*. Or nous avons précisément dans la première partie de la stance le verbe *vindate*. Le sens est donc : « Il n'obtient pas Aryaman, il ne nourrit pas son ami. » Celui qui ne nourrit pas son ami en est puni : il n'a pas sa part d'Aryaman, de la fortune personnifiée.

Reste le passage, en apparence, le plus décisif en faveur du nom commun : le pluriel *aryamáṇas* au

[1] Cf. encore V, 29, 1, et X, 64, 5 où Aryaman *saphấhotā* peut être « le premier des sept sacrificateurs », cf. Sarasvatī *saptásvasā*, VI, 61, 10.

vers V, 54, 8, où les Maruts sont comparés aux *aryamán* quand ils épanchent la tonne céleste. Mais l'usage védique qui permet de désigner Mitra et Varuṇa par le duel du nom de Mitra, I, 14, 3; 36, 17, permet aussi de désigner Mitra, Varuṇa et Aryaman par le pluriel du nom d'Aryaman, aussi bien que par celui du nom de Mitra, VII, 38, 4, et justement c'est à cette triade que l'épanchement des eaux célestes est attribué aux vers I, 79, 3 et VII, 40, 4.

aryamyà.

Le rapprochement de *mitryà* et de *váruṇa*, V, 85, 7, montre bien que cet adjectif est dérivé du nom propre *aryamán*, et non d'un *aryamán* signifiant « ami ». Avant de s'accuser de fautes commises envers les hommes, amis, parents ou étrangers, le suppliant s'accuse de fautes commises envers les dieux, cf. I, 185, 8; IV, 54, 3.

árvat, árvan.

Deux formes équivalentes qui auraient, selon M. Grassmann, une demi-douzaine d'acceptions. En réalité, elles n'ont que le sens de « cheval ».

Passons rapidement sur le prétendu sens de « char » (!) que n'a pas accepté M. Roth : il s'agit aux vers IV, 31, 4 et X, 61, 16, de la roue « du cheval » qui tourne ou de la roue qui tourne « pour le cheval », en tout cas de la roue que le cheval fait tourner. L'idée bizarre, et pourtant adoptée par M. Roth, que *árvat* désigne « une partie du sacri-

fice » au vers VIII, 60, 12, et même au vers II, 33, 1, n'a pas séduit M. Ludwig, plus disposé pourtant que personne à expliquer les hymnes par telle ou telle particularité du rituel.

Le vers V, 54, 14, s'explique très bien, sans l'hypothèse d'un *árvat* adjectif, par une construction appositive ordinaire, et la construction parallèle de notre mot et de *áçva*, au vers IV, 9, 2 de l'Atharva-Veda, est une redondance dont il y a bien d'autres exemples, particulièrement pour les mots signifiant « cheval » (voir sous *átya*).

Le mot *árvat* ou *árvan*, appliqué à des êtres divins, peut très bien garder le sens de « cheval ». L'invocation des vers VII, 40, 6 aux *árvantas*, rappelle celle des vers VII, 38, 7, et X, 66, 10, aux *vājinas*, et les deux mots sont réunis dans l'invocation du vers X, 64, 6. Au premier rang des chevaux divins, il faut placer Agni (Voir *Religion védique*, I, p. 143), ce qui explique l'emploi de *árvat* et de *árvan* aux vers IV, 7, 11; VI, 12, 6. Agni, à sa naissance, n'avait pas de chevaux; il était lui-même un cheval sans rênes, I, 152, 5. Si c'est réellement Indra qui est désigné par le mot *árvat, árvan*, aux vers VI, 36, 2; X, 99, 4, il y est donc représenté lui-même sous la figure, d'ailleurs plutôt métaphorique que réellement mythique, d'un cheval; le sens du mot lui-même est en tout cas confirmé par l'opposition de *góshu* dans le second passage (cf. encore X, 132, 5 et opposer X, 5, 2) et dans le premier par l'épithète *dúdhi*, appliquée à un taureau

dans son seul autre emploi, X, 102, 6 : l'épithète *syūmagṛibh*, si elle se rapporte au cheval, signifiera « qui prend le mors aux dents ». Le vers X, 27, 14, est une énigme, dont j'ai expliqué ailleurs la dernière partie (Voir *Religion védique*, II, p. 72); quant à la première, on ne l'a pas résolue en changeant le sens de *árvan*.

Je ne vois pas davantage la nécessité d'admettre que *árvat* désigne à l'occasion le cavalier ou le conducteur du char. Le vers X, 40, 5, présente une énumération où je ne m'étonne pas de voir le cheval à côté du cavalier, et les « chevaux » du vers X, 74, 1, sont les mêmes que ceux des vers VII, 40, 6 et X, 66, 10, c'est-à-dire des dieux, ou plus précisément des *prêtres* divins (cf. *Religion védique*, I, p. 147).

Tant d'acceptions supposées n'ont pas suffi encore à M. Grassmann pour expliquer tous les emplois de *árvat;* il ne sait que faire de ce mot aux vers I, 151, 3 et V, 86, 5. Pour le second, voir sous *áṃça*. Dans le premier, l'opposition de *árvat* et de *ṛitá* exprime celle de *árvat* et de *bráhman*, II, 2, 10, de *árvat* et de *dhī*, IV, 37, 6, et exprime les deux moyens principaux d'acquérir des biens avec l'aide des dieux : le sacrifice et le combat.

árvaça et *arvaçá*.

Ces mots, formés comme *étaça*, me paraissent avoir le même sens que leur primitif *árvan*, c'est-à-dire désigner le cheval, non pas peut-être le cheval en général, mais des chevaux mythiques invoqués

comme ceux dont il a été question dans l'article précédent. Je traduirais donc au vers X, 92, 6 : « Indra avec les dieux, Arvaça avec les Arvaças ».

arvā́c.

Le sens de « zugewandt » est à supprimer : au vers VIII, 50, 1, *arvā́k* est évidemment adverbe.

arh.

Construit avec un infinitif, paraît avoir déjà, au moins au vers V, 79, 10, son sens classique d'impératif de politesse. Il a, avec *áti*, une valeur transitive, au vers II, 23, 15 (régime *aryás*, voir *Journal asiatique*, août-octobre 1884, p. 172). Avec *prá*, au contraire, et au moyen, il est intransitif au vers X, 92, 11. L'emploi du nominatif du participe présent *árhant* équivaut souvent à peu près à celui de l'instrumental du substantif *arhánā* « comme il convient ».

arharishváṇi.

Simple conjecture. Le mot ne serait-il pas composé de *arha*, terme classique employé en bonne et mauvaise part, et de *rishváṇi*, et ne signifierait-il pas « qui fait du mal à ceux qui le méritent »? Autre conjecture. En adoptant la décomposition du padapâṭha, *arhari-shváṇi*, ne pourrait-on faire de *arhari* une onomatopée?

av.

M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, a complètement remanié l'article qu'il avait consacré à cette racine, en le calquant, sauf quelques changements sans importance dans l'ordre des significations[1], sur celui de M Grassmann. J'avoue que je suis plus difficile à convaincre.

Non que j'aie l'intention de reprendre pour mon compte le premier article de M. Roth! Je serais arrêté dès le premier exemple cité, I, 131, 5, par un contre-sens évident : l'*exploit* d'Indra qu'exaltent les chantres n'a certainement pas consisté à « prendre plaisir aux libations de l'Uçij », mais à « aider les Uçij, dans l'ivresse que lui avaient donnée leurs libations ». Mais M. Grassmann ne me paraît pas avoir été, dans l'ensemble de ses interprétations, plus heureux que M. Roth.

La racine *av* a, en sanscrit classique, un sens bien constaté, celui de « secourir, protéger »; je ne vois pas qu'il soit nécessaire d'en admettre d'autres dans le Ṛig-Veda.

D'abord il faut écarter sans hésitation les sens d'« aimer » et d'« accueillir favorablement ». Selon M. Grassmann, la racine *av* servirait indifféremment, dans les mêmes formes, à exprimer l'idée que les prières « réjouissent, satisfont » les dieux, III, 30,

[1] Et l'addition du sens de « régner » (pour la langue classique) : ce sens ne sera en tout cas qu'un développement de celui de « protéger ».

10, et que les dieux « accueillent favorablement les prières », VIII, 5, 13, ou « le sacrifice », IV, 33, 3. En réalité, il est dit dans ces derniers passages, ainsi que dans les passages analogues, I, 34, 5; 166, 13; 182, 4; VI, 52, 16; VII, 61, 2; X, 70, 10; 77, 8; 139, 5; Vâl., 6, 4, cf. III, 50, 2 (*Religion védique*, II, p. 256); X, 100, 1, que les dieux « secourent, protègent » la prière. Ainsi s'explique l'emploi dans les formules de ce genre de préfixes tels que *úd*, VII, 41, 3, et *prá*, I, 117, 23; VIII, 21, 12; 74, 9[1].

Le secours que les dieux prêtent à la prière peut s'entendre de différentes manières. La plus simple, et celle qui convient au plus grand nombre de passages, consiste à admettre, ce qui ne paraîtra sans doute bien difficile à personne, que les ṛishis disaient « protéger la prière » ou « le sacrifice » dans le même sens que « protéger celui qui prie », V, 54, 14; VII, 69, 4; X, 80, 7; cf. I, 79, 7. M. Grassmann est lui-même obligé d'admettre ce sens au vers VII, 36, 7, où les Maruts sont priés à la fois de protéger « la prière » et « la descendance », et au vers X, 35, 11 qui demande aux Âdityas d'« aider le sacrifice au succès ». Pourquoi ne l'admet-il pas dans les autres? Ne sont-ce pas les formules plus précises qui nous donnent la clef de celles qui le sont moins?

[1] Dans ce dernier passage, il n'y a pas à chercher le rapport du refrain *mádhvaḥ sómasya pītáye* avec notre formule. Ce n'est pas la seule fois dans le Ṛig-Veda qu'un refrain se construit mal avec le commencement de vers, auquel il s'ajoute souvent pour l'oreille beaucoup plus que pour l'esprit.

Aussi bien est-il lui-même revenu assez souvent dans sa traduction au sens de « secourir, protéger », ou à des sens analogues, par exemple au vers II, 23, 19, cf. I, 179, 3, et aux vers I, 112, 2, et VIII, 37, 1, où l'erreur du lexique était criante, le sens du verbe étant précisé par le substantif régime *ūti*. Pourquoi pas partout? Mais nous n'en sommes plus à compter ses contradictions. Signalons seulement encore les vers II, 40, 5; III, 62, 8, où le secours imploré pour la prière doit lui servir à gagner la victoire.

Dans le second de ces passages, la prière est formellement appelée *vājayántī* « avide de butin », et il est possible que, dans d'autres encore, elle soit plus ou moins personnifiée. Il ne faut pas oublier que la prière a une efficacité propre, en quelque sorte magique, si bien que les dieux sont obligés d'exercer une action particulière pour détruire l'incantation perfide, VII, 104, 12, en même temps qu'ils « protègent » la parole loyale, *ibid.* Pour ce passage encore, M. Grassmann proposait dans le lexique le sens d'« aimer » : il y a heureusement renoncé dans sa traduction. En revanche, il traduit, au vers X, 97, 14, « obéissez à ma parole », une invocation du médecin aux simples qui signifie en réalité : « Venez au secours de ma parole, joignez votre efficacité à celle de mes formules. »

Enfin les dieux peuvent encore « secourir la prière » ou « le sacrifice », en ce sens qu'ils contribuent à leur perfection; comme ce sont eux qui les

ont communiqués aux hommes, ils peuvent aussi aider les hommes à s'en servir. Ce sens, possible dans différents passages, III, 8, 8; IV, 50, 11; VII, 64, 5 et 97, 9, cf. 67, 5, paraît s'imposer au vers II, 24, 1, adressé à Bṛihaspati, le « maître de la prière » : « Aide à cette offrande (de notre prière), toi qui es le maître (de la prière). »

J'ai laissé de côté les passages où figure, au lieu des prières, ou du sacrifice en général, le Soma. Ici, le sens est autre. Vishṇu « aidant » le mâle « enivrant », c'est-à-dire le Soma, après quoi les Maruts viennent s'asseoir sur le gazon sacré, I, 85, 7, c'est le prêtre divin faisant couler pour les dieux le breuvage d'immortalité (cf. *Religion védique*, II, p. 418). La racine *av* prend ici un sens analogue à celui qu'elle a par exemple dans les formules où son régime est le « char » ou le « cheval », et qui serait, selon M. Grassmann, son sens physique primitif : « faire avancer ». Justement elle est employée aux vers VII, 47, 2; VIII, 20, 24, cf. VIII, 61, 12, pour exprimer également l'épanchement d'un liquide. Indra lui-même « aide » ou plutôt fait couler le Soma, VIII, 85, 13, quand il le conquiert au début de son héroïque carrière. C'est depuis qu'il l'a conquis dans le ciel, qu'on l'offre aussi dans le sacrifice, soit céleste, soit terrestre. Aussi dit-on qu'il a ainsi « aidé » à offrir le Soma pressé, III, 48, 1. Le vers IV, 27, 5, le constate expressément : ce Soma qu'offrent les adhvaryus, c'est Indra qui l'a « présenté à boire [1] ». Il est clair d'ailleurs

[1] Ces rapprochements me paraissent fournir la solution d'une

qu'on a pu dire aussi au propre, de Soma personnifié, si c'est de lui qu'il s'agit au vers VI, 20, 3, qu'Indra l'a « aidé », comme ailleurs c'est Soma qui aide Indra.

Cette dernière remarque nous conduit aux formules où M. Grassmann croit comprendre que les prières ou le sacrifice « satisfont » les dieux. Elles ont certainement dans plusieurs passages, et elles peuvent avoir dans tous, un sens à la fois beaucoup plus conforme au précédent et beaucoup plus védique. Il n'est pas dit au vers III, 32, 12 que le sacrifice a satisfait, réjoui, que sais-je? la foudre d'Indra. M. Grassmann a lui-même corrigé dans sa traduction ce non-sens de son lexique : le sacrifice, qui « fortifie » Indra, a aidé la foudre d'Indra à tuer Ahi, comme, en retour, Indra aide le sacrifice, *ibid.* Est-il moins évident qu'au vers II, 11, 11, le Soma qui « fortifie » Indra, aide par cela même Indra? Qu'au vers III, 30, 10, les voix (des chantres célestes) aident Indra à conquérir les vaches? Ce passage devient chez M. Grassmann : « Le bruit des vents lui a été agréable. » Passons. Le sens qui s'impose dans les citations précédentes convient également à toutes les formules analogues, VI, 69, 2; VII, 18, 19; VIII, 1, 16[1]. Les hymnes ne sont-ils pas appelés au

difficulté que j'avais signalée sans la résoudre, *Religion védique*, III, p. 332.

[1] Le sens et la construction indiqués par le lexique pour le vers VII, 84, 5, ne peuvent s'expliquer que par un *lapsus* : l'article en contient beaucoup d'autres, qu'il est inutile de relever. Un des plus

vers VIII, 13, 25, par une expression autrement hardie, des « secours chantés par les ṛishis »? Au vers VII, 46, 2, nous trouvons encore formellement exprimée la réciprocité des « secours » que se prêtent les hommes et les dieux. Cette idée est précisément la clef des différents emplois de la racine *av*. Ceci soit dit sans exclure les secours que les dieux se prêtent entre eux, ou que les sacrificateurs prêtent à ceux qui les emploient, VII, 33, 1.

M. Grassmann a admis encore le sens d'« envoyer » (*sic*) pour le seul passage IV, 44, 6. C'est un hymne qui serait ainsi envoyé aux Açvins. Le sens du texte est en réalité « aider à l'hymne de louange en l'honneur des Açvins », c'est-à-dire y travailler. Il est mis hors de doute par la comparaison du vers X, 130, 4, où l'on dit que le mètre Bṛihatī « aide la parole » de Bṛihaspati, c'est-à-dire apparemment lui donne sa forme. Des emplois analogues de la racine *av* avec un nom de chose pour régime se rencontrent aux vers VI, 58, 1; X, 124, 4; Vâl. 6, 1.

Il me paraît incroyable que la racine *av* prenne avec le suffixe *sám*, dans le seul vers V, 34, 8, le sens de « mettre aux prises ». Je comprends : « A supposer qu'Indra ait deux armées à secourir à la fois, il n'en prend qu'une pour alliée. »

Le sens de « caresser », imaginé pour divers emplois de *av* avec le préfixe *úpa*, n'a pas plus de réalité. Les simples qu'emploient les *rebouteux* védiques

forts est celui qui porte sur le vers IV, 52, 6, où la préposition *ánu* de la formule *ánu svadhâm* est prise pour un préfixe.

s'entr'aident mutuellement[1], X, 97, 14, et du *fils* mythique, qui rajeunit ses parents, quand il ne les engendre pas lui-même, on a bien pu dire qu'il leur rend quelques services, X, 140, 2, tout comme il peut en recevoir d'eux, cf. I, 161, 10.

Quant au prétendu causal *āvaya*, qui signifierait « dévorer », VIII, 45, 38; X, 113, 8, je ne vois pas d'où il tirerait ce sens, et j'aime mieux, contre mon habitude, supposer une seconde racine *av*, seule parente du latin *aveo*, et signifiant « être avide de ». Nous la retrouverons plus loin sous l'article *avishy*, *avishyú*. Bref, le sens de « secourir » ou « protéger » avec des nuances diverses, par exemple aux vers I, 152, 6; V, 83, 4; VIII, 62, 7; IX, 97, 39, me paraît suffisant pour expliquer tous les emplois de *av*. Ce qui prouve que ces nuances résultent seulement du contexte, c'est que dans un des passages où l'on serait le plus tenté de traduire « rassasier », I, 112, 18, le sens de « secourir » est confirmé par le régime indirect *ūtibhis* « par des secours ».

a-vaṃçá.

Aux vers II, 15, 2 et IV, 56, 3, on serait bien tenté de prendre *avaṃçé* pour le locatif absolu d'un substantif abstrait et de comprendre que le ciel est soutenu, que les deux mondes tiennent ensemble « sans charpente ». Au vers VII, 58, 1, même, on pourrait entendre que les Maruts, quand ils attei-

[1] Je ne vois pas non plus ce qui empêche que les oiseaux dont il est question au vers X, 146, 2, s'entr'aident dans leurs concerts.

gnent le ciel qu'ils font trembler, viennent de la *nirṛiti*, de l'*avamçá*, c'est-à-dire qu'ils sont envoyés en quelque sorte par la désagrégation et l'écroulement. Mais le rapprochement de *abudhná*, adjectif au vers VIII, 66, 5, et pris substantivement au locatif au vers I, 24, 7, me fait écarter cette interprétation. *avamçá* « sans charpente (pour porter un toit) » s'oppose exactement à *abudhná* « sans fond ». Ils sont également propres à désigner le monde invisible conçu au delà du ciel et de la terre, limite du monde visible. C'est dans cet espace indéfini, et non dans l'atmosphère (*Luftraum*, disent MM. Roth et Grassmann), que les dieux ont édifié le ciel et la terre, et c'est de là aussi que viennent les Maruts quand ils font leur apparition dans l'atmosphère (*Religion védique*, II, p. 400 et note 2).

avakrakshin.

Mot obscur, VIII, 1, 2, comme la racine, VIII, 65, 11, cf. IX, 108, 7, dont il est formé, à moins que *kraksh* ne soit un développement de l'une des deux racines connues, *karç* ou *karsh*. Je ne vois rien à faire de la première; mais il ne serait peut-être pas impossible de tirer parti de la seconde, dans son sens bien védique de « labourer ». J'ai depuis longtemps signalé (*Religion védique*, III, p. 9, note 1), l'influence attribuée au Soma sur la prospérité de l'agriculture, et les figures étranges qui servent quelquefois à l'exprimer, par exemple « labourer avec le loup », c'est-à-dire avec la pierre du pressoir : l'épi-

thète *vana-krakshá*, IX, 108, 7 « qui laboure dans la cuve » ou « avec la cuve » en serait une autre. Indra, conquérant le Soma sur le démon pour le communiquer aux hommes, aurait pu être aussi représenté labourant, VIII, 65, 11, comme un bœuf de labour, VIII, 1, 2, cf. I, 176, 2.

avakhādá.

Ce mot a donné beaucoup de tracas à M. Roth. Le sens de « qui dévore », que M. Grassmann propose, sauf à l'atténuer en celui de « qui anéantit », convient très bien à son unique emploi, I, 41, 4, si le mot *anṛikshará*, du même vers, signifie, comme je l'ai supposé précédemment, « sans ours ».

avatarám.

Non pas « plus loin », I, 129, 6, mais « plus bas », cf. VII, 104, 11; 16 et 17.

avadyá.

L'emploi de ce mot comme adjectif ne s'impose, ni au vers VI, 15, 12, ni même au vers IV, 18, 5.

Comme substantif, il exprime le mal d'une manière très générale, à ce qu'il semble, et peut par conséquent, au sens mythique, désigner la nuit : voir le suivant.

avadya-gohana.

Selon la remarque qui précède, je crois que cette épithète des Açvins, I, 34, 3, fait allusion à la nuit

que ces dieux « cachent » en faisant paraître le jour, cf. II, 24, 3; IV, 51, 9; VII, 80, 2. Cette interprétation sera applicable à *guhád-avadya*, épithète du mot « richesse » au vers II, 19, 5. Il faut bien se garder de chercher ici une observation morale sur la richesse « qui cache les défauts » : ce n'est pas là matière védique. La richesse dont il s'agit, le contexte en fait foi, n'est autre que le soleil, qui cache, c'est-à-dire fait disparaître la nuit (*Religion védique*, II, p. 332).

a-vadhá et *a-vadhrá*.

Voir *Religion védique*, III, p. 293.

aváni.

Le sens de « rivière » suffit; celui de « lit de rivière » est inutile. La chose va de soi pour le vers I, 62, 10. Au vers V, 54, 2, les eaux « dans la rivière » n'ont rien non plus de choquant. Restent les vers I, 140, 5; VII, 87, 1, où selon une image, d'ailleurs très védique, le « lit de rivière » deviendrait le chemin du feu ou de la lumière. Mais dans le premier, il s'agit en réalité de la conquête, *prábhi mármṛiçat*, de la « grande rivière », de la rivière céleste, par Agni. Dans le second, Varuṇa est représenté épanchant les eaux en même temps que la lumière, et *mahīr avánīḥ* me paraît synonyme de *árṇāṃsi samudriyā nadīnām* : quant à *áhabhyaḥ*, je le traduirais « pour les jours (qui se succèdent) », ou même j'en ferais un synonyme de *divé-dive* « de jour en jour »;

car cette forme est bien, quoi qu'on en dise, un double datif, et s'explique parfaitement comme telle dans le sens primitif de « pour chaque jour ». Cf. d'ailleurs l'emploi du datif *aparîbhyaḥ*, I, 32, 13.

avapâ̆na.

N'est ni l'action de boire, ni le breuvage, mais l'endroit où les animaux, VII, 98, 1; VIII, 4, 10; X, 106, 2, et, par figure, les dieux, *ibid.*, et I, 136, 4; X, 43, 2, descendent, *áva*, pour boire, l'abreuvoir. Cf. *suprapāṇá.*

avamá.

Si ce mot, dont le seul sens propre est « le plus bas », prend quelquefois dans le Ṛig-Veda le sens de « le plus récent », VI, 21, 5; VII, 71, 3[1], ce n'est pas par l'intermédiaire d'un troisième sens « le plus voisin », mais par une figure analogue à celle qu'impliquent nos expressions « descendre » et « remonter le cours des temps ». Partout où on a cru devoir admettre ce troisième sens, il s'agit des dieux, I, 185, 11, qui, pour se rapprocher des hommes, doivent en effet « descendre », et particulièrement d'Agni, II, 35, 12; IV, 1, 5, ou bien des ennemis mythiques, III, 30, 16, qui peuvent également venir de différents mondes : il est possible d'ailleurs que, dans ce dernier cas, le mot ait un sens figuré : « le plus vil ».

[1] Et peut-être I, 105, 4, mais non VI, 25, 1, cf. VII, 32, 16; IX, 36, 5 et *passim*.

avayā́j.

Si la forme *avayā́s* doit en effet être rapportée à ce thème, elle doit signifier « sacrifice expiatoire », et rien n'empêche de lui donner ce sens dans ses deux seuls emplois, I, 173, 12 et A. V. II, 35, 1.

a-vayuná.

L'obscurité « sombre » est une tautologie qu'on impute gratuitement à l'auteur du vers VI, 21, 3 : *avayuná* signifie « contraire à la loi », cf. V, 40, 6, comme *vayúnavat* signifie « conforme à la loi ».

ávara.

Signifie « inférieur ». Le sens figuré d'« inférieur en mérite », possible en soi, ne convient pas au vers VI, 9, 2, où le « père inférieur » est Agni, cf. 3 et 4 (*Religion védique*, II, p. 104).

J'admets comme pour *avamá*, et par la même figure, le sens de « plus récent », VI, 21, 6, cf. 5; mais je ne puis le reconnaître dans la plupart des passages cités par M. Grassmann. J'en ai interprété le plus grand nombre dans ma *Religion védique*, X, 15, 1 (I, p. 83)[1]; X, 56, 6 et 7 (I, p. 98 et n. 2[2]);

[1] C'est dans la première moitié du vers suivant qu'est exprimé, et avec d'autres termes, l'opposition des pitṛis plus et moins anciens.

[2] Mon explication est loin d'être sûre, mais celle de M. Grassmann ne l'est certainement pas davantage; il se voit obligé lui-même dans sa traduction de revenir au sens d'« inférieur » pour le vers 7, et ne s'inquiète pas de concilier cette interprétation avec celle qu'il donne du vers 6.

X, 88, 19, (cf. 17, I, p. 233 et note 3); X, 55, 4 (I, p. 314); I, 141, 5 (II, p. 64[1]); X, 81, 1 (II, p. 104); I, 155, 3 (II, p. 416), et le sens d'« inférieur » convient aussi très bien aux vers VIII, 64, 15, et 85, 6 : dans le dernier, *viçvā jātāny ávarāṇy asmāt* formera une proposition indépendante[2] : « Tous les êtres inférieurs viennent de lui ». En revanche le sens de « nouveau » conviendrait bien aux vers II, 12, 8; IV, 25, 8, cf. VI, 21, 5.

Le sens de « placé après (dans l'espace) » ne me paraît justifié, ni par ces passages, ni par aucun des autres que cite M. Grassmann. Pour les vers X, 87, 3 et I, 163, 9, voir *Religion védique*, I, p. 29[3] et 271. Au vers X, 120, 7, il s'agit de la richesse supérieure et de la richesse inférieure, comme l'a reconnu M. Grassmann lui-même dans sa traduction, c'est-à-dire des dons du ciel et des biens de la terre.

Quant aux passages sur lesquels M. Grassmann fonde le sens de « plus voisin », ils font en réalité allusion à la descente des dieux, II, 34, 14; IX, 97, 17, ou à l'opposition du ciel et de la terre, I, 168,

[1] Ici j'avais admis, mais sans nécessité, le sens de « jeunes » : celui d'« inférieures » est tout à fait conforme à l'ensemble de mon interprétation et suggéré déjà par le verbe « descendre ».

[2] A moins qu'on ne préfère entendre : « Il a engendré de lui-même, etc. . . ». On sait que le thème pronominal *a* s'emploie très bien dans le Ṛig-Veda avec le sens d'un pronom réfléchi.

[3] Si l'on n'admettait pas mon interprétation, il resterait toujours la ressource de prendre au sens vulgaire la dent « supérieure » et la dent « inférieure ».

6; pour X, 88, 17 et VII, 6, 7, en particulier, voir *Religion védique*, I, p. 233 et 254[1].

Donc, pour *ávara* comme pour *avamá*, deux sens : inférieur dans l'espace, et inférieur dans le temps, c'est-à-dire plus nouveau.

avaródhana.

Dans la phrase : *yátrāvaródhanaṃ diváḥ*, IX, 113, 8, il s'agit de l'arrivée au monde de l'immortalité. Tous les interprètes entendent : « Là où est le lieu le plus retiré, le sanctuaire du ciel ». Le vrai sens est pourtant donné avec la dernière certitude par de nombreux emplois de la racine *rudh* avec *áva*, particulièrement dans l'Atharva-Veda, aux vers IX, 5, 22; XIII, 2, 15; XV, 11, 3, qui expriment la même idée. Nous dirons donc : « Là où on atteint le ciel ».

a-vartrá.

M. Roth a corrigé heureusement, dans le dernier supplément au grand dictionnaire et dans le dictionnaire abrégé, sa première interprétation, « ne se retournant pas », que reproduit le lexique de M. Grassmann. La comparaison de *vártra* ne laisse en effet aucun doute sur le vrai sens : « que rien n'arrête ». La racine est, non pas *vart*, mais *var*. C'est du reste ce qu'avait déjà reconnu Sāyaṇa.

[1] Les passages de l'Atharva-Veda où M. Roth cherche le même sens ne me paraissent pas plus concluants.

ávas.

Ce mot n'a, selon moi, que des emplois correspondants à ceux que j'ai admis pour la racine *av*.

D'abord, le sens de « désir » ou « plaisir » est purement imaginaire. Il m'est impossible de comprendre pourquoi l'instrumental *ávasā*, *ávobhis*, ne désignerait pas aux vers I, 89, 7; V, 74, 6; X, 89, 16, comme en tant d'autres passages, par exemple I, 117, 19; 167, 2, etc., le secours « avec lequel » les dieux répondent à l'appel du suppliant. Les expressions telles que *yā́bhiḥ síndhum ávatha . . . . ūtíbhiḥ*, VIII, 20, 24, rendent parfaitement compte de *apā́m ávaḥ*, VIII, 6, 2 : les eaux qui se réunissent dans la mer sont un « secours » pour elle, comme les hymnes qui affluent dans cette mer qu'on appelle Indra.

Cette comparaison nous rappelle que les hommes « secourent » les dieux avec leurs sacrifices, comme les dieux les secourent de leurs bienfaits, et rien n'empêche d'interpréter ainsi le mot *ávas* aux vers I, 86, 6; 152, 7; III, 32, 13; VII, 36, 9. On rapprochera en particulier du vers III, 32, 13, le vers cité sous *av*, III, 32, 12. Il se pourrait aussi que dans tel de ces passages, et surtout dans d'autres, I, 102, 5; 177, 5; 185, 6; VI, 25, 9; 59, 3; X, 89, 17, l'instrumental *ávasā*, par une construction elliptique, ajoutât à l'« invocation » l'idée que le dieu doit y répondre « avec son secours ». Il serait alors à peu près équivalent au locatif *ávase*. Il est difficile

en tout cas de saisir les raisons qui ont pu déterminer M. Grassmann à chercher une autre interprétation de ce locatif lui-même aux vers I, 135, 4; III, 57, 5; VI, 23, 8; VII, 85, 4; Vâl. 6, 2.

avasá.

Par exception, c'est M. Roth, suivi par M. Grassmann, qui admet ici une figure hardie, « la nourriture qui a des pieds », pour « le bétail », et c'est moi qui la repousse; non pas certes qu'elle me fasse peur, mais parce que le passage dont il s'agit, X, 169, 1, me paraît comporter une interprétation beaucoup plus simple. Le mot *padvát* y est substantif, comme aux vers I, 48, 5 et 140, 9; les deux datifs sont indépendants l'un de l'autre, et le sens est : « secours le troupeau pour la nourriture », c'est-à-dire « donne la nourriture au troupeau ».

áva-sā.

A supprimer. Voyez *an-avasá.*

ava-sthā́.

L'hypothèse de cette forme me semble inutile. Je m'en tiendrais à *ava-sthá*, qui paraît désigner le *penis* dans l'Atharva-Veda, mais qui a pu très bien, comme *upástha*, désigner à la fois les parties sexuelles de l'homme et celles de la femme. Car je crois avec M. Roth et M. Grassmann, et contre l'avis de M. Ludwig, que c'est ce dernier sens qu'il faut admettre au vers V, 19, 1. J'interprète d'ailleurs tout autrement

l'ensemble du passage, *jāyante* ne pouvant avoir le sens actif. Voir *Religion védique*, II, p. 86[1].

avasyú.

Ne signifie pas à la fois « qui cherche le secours » et « qui l'accorde », comme le prétend M. Grassmann : le second sens est à supprimer. Aux vers IV, 16, 11 et V, 31, 10, où l'épithète est donnée à Indra, il s'agit de l'aide que ce dieu cherche et qu'il trouve dans son compagnon d'armes Kutsa. Au vers V, 46, 1, le « joug » qui reçoit la même qualification est le joug de la prière ou plus généralement du sacrifice : or M. Grassmann a pris lui-même le soin de relever l'application de notre mot à la prière.

a-vātá.

Je ne crois pas à un *avātá* venant de *vā* « se fatiguer, s'épuiser » et signifiant « qui ne s'épuise pas ». M. Roth a depuis longtemps indiqué la possibilité d'une confusion avec *ávāta* « invaincu » au vers I, 52, 4. M. Ludwig admet la même confusion aux vers I, 62, 10 et VIII, 68, 7, et je suis bien tenté de faire comme lui[2]. Reste le vers I, 38, 7, où *avātá* signifie probablement « sans vent »; opposez X, 31, 9 et *passim*. A ce propos, remarquons que

[1] J'ai seulement à modifier ma traduction du dernier pāda de la manière suivante : « Il voit dans le sein de sa mère ». C'est un paradoxe analogue à celui du vers IV, 27, 1.

[2] Le vers I, 62, 10, pourrait s'expliquer aussi peut-être par *avāta* « sans vent »; opposez IV, 19, 4; V, 78, 7; IX, 84, 4; X, 68, 5.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ắnīd avātám, X, 129, 2, est un paradoxe signifiant : « il respirait sans souffle ».

ávi.

Je doute fort de l'existence d'un mot *ávi* « propice » dans l'Atharva-Veda; la citation de X, 8, 31, chez M. Roth, n'est nullement décisive, et la leçon *ávim vṛidhāma* de V, 1, 9, est probablement une faute pour *ávīvṛidhāma.* En tout cas l'ambition que montre M. Grassmann d'expliquer par la racine *av* le mot *ávi* « brebis » appartient à l'âge héroïque des études étymologiques : cet âge est passé. Sur *avasá,* voir ci-dessus.

á-vikrīta.

Bien qu'on puisse arriver à la traduction « qui n'a pas vendu », IV, 24, 9, en partant d'un substantif *vikrīta* « vente », je me demande si ce mot ne signifie pas tout simplement « qui n'a pas été vendu », nous dirions « acheté ». Il s'agit du prêtre auquel on n'a pas offert un salaire suffisant. Le vers suivant parle bien de la vente du dieu lui-même par le prêtre qui dispose de ses faveurs!

a-viprá.

Je n'admets pas que *viprá* soit jamais adjectif; je traduis donc « qui n'est pas un prêtre » ou un « chantre ».

a-viçastṛi.

Paraît signifier « autre que l'égorgeur », I, 162, 20 : l'égorgeur du cheval doit être unique, *ibid.*, 19.

á-viçvaminva.

C'est naturellement le contraire de *viçvam-invá*. Or ce mot ne signifie pas « qui pénètre partout », comme le croit M. Grassmann, par la raison que le thème verbal *inva* ne signifie pas « qui pénètre », mais est au contraire toujours actif : l'unique exemple du sens prétendu neutre, I, 176, 1, s'explique très bien par l'ellipse du régime, si même il ne faut pas lire *ṛighāyámāṇam*, cf. I, 61, 13, et surtout I, 10, 8. M. Grassmann ne s'inquiète pas du reste de mettre d'accord, dans son lexique, son interprétation de *viçvamvinvá* au vers X, 110, 5, par exemple, avec celle de *invanto viçvam*, dans les vers correspondant d'un autre hymne *āprī*, III, 4, 5, et il ne le fait dans sa traduction qu'en abandonnant le sens du lexique, tout en le conservant ailleurs avec cette inconséquence qu'on se fatigue à relever sans cesse. M. Roth admet deux sens, « qui met tout en mouvement », et « qui embrasse tout ». Le premier, seul justifié par les emplois du thème *inva*, suffit pour tous les emplois : le ciel et la terre par exemple mettent tous les êtres en mouvement en ce sens qu'ils leur donnent la vie. Maintenant qu'est-ce que la parole, I, 164, 10, et le char, II, 40, 3, *áviçvaminva*, par opposition à l'hymne, qui est en même

temps un char, I, 61, 4, *viçvaminvá?* Les deux passages sont pleins de spéculations des plus abstruses. Le char du second est un sacrifice mystique, rappelant la parole sacrée du premier, et celle-ci est apparemment la parole *cachée*, et par conséquent ne vivifiant pas encore le monde.

ávishṭha.

«Qui reçoit très volontiers», selon M. Roth et M. Grassmann. En réalité «celui qui secourt le mieux». Peu importe que le secours du dieu soit donné directement à l'homme, ou qu'il soit donné à sa «prière», VII, 28, 5. Cf. sous *av.*

avishy et *avishyú.*

Le sens d'«aider» ou «aidant volontiers» est à supprimer chez M. Grassmann. Le seul sens justifié est celui d'«avide» ou «être avide», même lorsqu'il s'agit des dieux. Pas de difficulté pour Agni, au vers X, 115, 6, cf. I, 58, 2; VII, 3, 2. Quant au vers VIII, 56, 9, il suffit de le rapprocher de A. V., III, 26, 2. Cf. *avasá*, et le thème verbal *āvaya*, sous *av.*

a-vtra.

Comme épithète de *krátu* «intelligence», X, 95, 3, signifie bien «faible», sans doute par dérivation du sens de «qui n'a pas d'hommes comme protecteurs». Mais au vers VII, 61, 4, les mois des impies qui s'écoulent *avtrās*, sont des mois qui passent sans

leur donner « des hommes », c'est-à-dire des enfants mâles.

a-vṛiká.

Je crois avec M. Grassmann que cette épithète, appliquée aux personnes ou aux choses, signifie « qui protège de l'ennemi », proprement « du loup ». Mais pour comprendre la raison qui l'oblige à modifier cette acception aux vers VI, 2, 2; 48, 18; X, 144, 5, il faut apparemment un sens qui me manque. Le mot n'est pas substantif au vers I, 31, 13, où il se rapporte à *dhâyase*, ni au vers VII, 88, 5, où il est pris adverbialement à l'accusatif. Si on aime mieux en faire un substantif qu'un adverbe au vers VI, 4, 4, il y signifie, non pas « sûreté », mais « lieu sûr ».

á-vṛita.

La richesse *á-vṛita*, VI, 14, 5, n'est pas la richesse « illimitée », mais la richesse « non enveloppée, dont l'ennemi ne s'empare pas ».

á-venat.

Il s'agit d'un fœtus dans le sein de sa mère, X, 27, 16, comme l'entendent MM. Roth et Grassmann : M. Ludwig, en parlant d'un enfant à la mamelle, fait une double violence au lexique. Mais il serait trop naïf de croire que ce fœtus est un fœtus ordinaire, « sans désirs » ou « sans conscience ». Si ce n'est celui-là même qui, dans le sein de sa mère, savait déjà comment tous les dieux sont nés, IV, 27, 1,

c'est tout au moins son frère ou son cousin. N'est-il pas dit de sa mère qu'elle cherche à le « contenter », *tushâyantī?* Le fœtus pourtant n'est « pas content », *ávenat.* Pourquoi? Parce que sa mère le retient, et qu'il veut sa liberté. Je renvoie les incrédules au début de l'hymne sur la naissance d'Indra, IV, 18.

á-vyat.

La leçon *ávyatyai*, qui est peu intelligible, ne serait-elle pas tout simplement une faute pour *avyathyai*, X, 95, 5? Purūravas contente Urvaçī pour qu'elle ne le quitte pas : le mot *avyathi* aurait pu très bien exprimer cette idée par allusion à la vache mythique qui s'écarte, X, 31, 10, cf. VI, 28, 3 et A. V., XIV, 1, 48. On retrouverait ainsi l'abstrait que M. Roth avait tout d'abord cherché dans ce passage, mais que la leçon du texte ne pouvait donner.

a-vyathi.

M. Grassmann a cru pouvoir relever dans le Rig-Veda, à côté de *vyáthis*, un thème simple *vyáthi*, dont M. Roth s'est passé, et dont je me passerai aussi. Mais l'existence du thème composé *a-vyathi* n'en est pas moins prouvée par les formes *avyathī*, *avyathīs*, *avyathibhis*, *avyathishu*. Je crois seulement qu'on peut ajouter à ce thème un thème *a vyathis*, suffisamment justifié par l'existence du simple *vyáthis*.

On évitera ainsi de séparer la formule *avyathir jaganvân*, I, 117, 15, de *vyáthir yati*, V, 59, 2, et

de *vyáthir jaganvā̃ṃsas*, VIII, 45, 19. Dans la dernière, *vyáthis* ne peut être qu'un accusatif neutre, et la seconde, rapprochée de II, 12, 2; III, 54, 8, est évidemment équivalente à *vyáthamānā* « chancelante ».

On voit par là que *vyáthis* n'est pas, comme le croit M. Roth, un adverbe signifiant « en secret »[1], mais un substantif dont le sens est d'ailleurs, non pas « chemin », comme l'entend M. Grassmann, mais « marche chancelante » et « faux pas ». Il désigne peut-être au figuré les fautes commises dans le sacrifice, soit que les dieux les punissent, X, 86, 2, soit qu'ils les pardonnent, VI, 62, 3; VIII, 45, 19. On l'applique aux vaches qui s'égarent, ou tout au moins qui s'écartent, VI, 28, 3, et la vache mythique, qui se garde elle-même, sait faire du *vyáthis*, des *avyathi*, X, 31, 10. Le *vyáthis* d'Agni[2], IV, 4, 3, son *vyáthis* « noir », II, 4, 7, doit être sa marche errante, qui laisse une trace noire.

Quant au mot *avyathi* lui-même, nous venons de le voir, au vers X, 31, 10, substantif féminin signifiant le contraire de « marche chancelante » ou d'« écart ». MM. Roth et Grassmann le prennent encore ainsi dans divers autres passages. Au vers I, 117, 15, j'ai montré que le thème était *avyathis*. Il est peu naturel de séparer I, 112, 6, de VII, 69,

[1] M. Roth le traduit « en chancelant », seulement au vers V, 59, 2.

[2] Il est même question au vers VI, 33, 2 de l'Atharva-Veda, du *vyathis* (ainsi accentué) d'Indra qui est à l'abri des coups de l'ennemi, comme celui d'Agni, IV, 4, 3, et celui des vaches, VI, 28, 3.

7 : au lieu donc de faire de notre mot un adjectif, construit avec *ūtíbhis* dans le premier passage, et avec *patatríbhis* dans le second, je lui garderai sa valeur de substantif, et son sens de « marche en droite ligne ». Dès lors, il suffira d'admettre, au vers IX, 48, 3, un emploi adverbial du thème *avaythis*, pour éviter de donner deux sens au thème *avyathi*[1].

1. *aç.*

Comment une racine signifiant « atteindre », et par suite « obtenir », aurait-elle bien pu prendre, sans aucune espèce de formation causative, le sens d'« offrir » dont la gratifie M. Grassmann, et dont M. Roth, moins prodigue dans le grand dictionnaire, lui confirme la possession dans le dictionnaire abrégé ? Voici encore un exemple d'erreur sans grande importance pour l'interprétation sommaire des textes, mais très propre à caractériser la méthode philologique que je combats.

Le sens en question a été imaginé surtout pour expliquer des formules telles que celle du vers V, 81, 5, où *stómam ānaçe* signifierait « a offert un hymne de louange ». Mais la comparaison des passages où le régime est incontestablement un nom d'action, comme *niçiti* « l'action d'aiguiser » c'est-à-dire « d'attiser le feu », VI, 13, 4 ; 15, 11, et beau-

[1] L'emploi de l'un et de l'autre mot dans les derniers passages cités est une ressemblance de plus entre les formules du mythe de Bhujyu et de la descente du Soma. (*Religion védique*, III, p. 12 et 330.)

coup d'autres, VI, 1, 9; 16, 26; VII, 90, 2; VIII, 4, 6 (au vers X, 122, 3, le régime est sous-entendu), montre bien que la racine *aç* y garde son sens d'« atteindre, parvenir à » : « atteindre l'hymne » ou « la louange »[1], c'est réussir à louer dignement la divinité, comme « atteindre l'action d'attiser », c'est réussir à attiser le feu. Ces constructions sont analogues en somme à celles de la même racine avec un infinitif (dans un sens équivalent à « pouvoir »), que M. Grassmann n'a pas toutes relevées : il a mal classé par exemple celle du vers I, 24, 5. On peut comparer encore X, 19, 5 et 29, 8. Restent les vers VII, 7, 7, et VIII, 12, 21. Dans le second, *vy ânaçuḥ* est un refrain sans liaison avec les mots qui précèdent. Dans le premier, il n'est pas bien difficile d'admettre qu'Agni « a conquis » des trésors « pour » ses suppliants.

Autre sens, inventé celui-là pour un passage unique, I, 73, 9 : *vi sūráyaḥ çatáhimā no açyuḥ*. La racine *aç* signifierait là « durer ». Le rapprochement du vers II, 33, 2, *çatáṃ himā açīya* suggère et impose en quelque sorte une correction des plus simples qui permet de conserver le seul sens établi, celui d'« atteindre ». L'erreur s'explique par la coexistence de formules telles que celle du vers VI, 4, 8 : *mádema çatáhimāḥ suvīrāḥ*.

[1] La formule « atteindre l'hymne » prend un tout autre sens quand elle est appliquée aux dieux : elle signifie alors « mériter la louange » ou, tout simplement, « l'obtenir », VI, 49, 8; VII, 28, 2, cf. VIII, 24, 17.

Le sens de « se rendre maître de » pourrait convenir tout au plus aux emplois de *aç* avec *abhi*, I, 179, 3; VI, 49, 15, que d'ailleurs on interprétera peut-être plus exactement dans le sens de « dépasser »[1].

Celui de « recevoir » est encore moins justifié. Aux vers I, 54, 9; VIII, 45, 22; 71, 6, comme le montre l'emploi des termes *tṛimpâ*, *tarpáyā*, *tṛiptim*, l'idée est toujours celle d'« atteindre », d'aller *jusqu'au bout* de sa soif, de son désir. Quant au vers VIII, 40, 3 (cf. VIII, 3, 16), on le comparera à VIII, 8, 10.

Enfin, la racine *aç*, précédée ou non du suffixe *sám*, régissant toujours à l'accusatif l'objet atteint, je crois qu'au vers IV, 23, 2, elle est construite absolument, et que *sumatibhiḥ* est un instrumental « de l'instrument ».

2. *aç*.

Une seule observation sur le vers X, 176, 1, où cette racine, qui signifie « manger » (et même « boire » dans le Ṛig-Veda), prendrait le sens de « teter », parce que le régime est « la vache », ou plutôt la terre comparée à une vache mère. Mais Agni, d'une part, dévore bien son père et sa mère, X, 79, 4, c'est-à-dire les deux araṇis, et de l'autre tond, I, 65, 8, ou rase, X, 142, 4, la terre qui est aussi appelée sa mère. On comprendrait donc très bien qu'Agni

[1] Au vers I, 70, 1, rien n'empêche de gard r le sens d'« obtenir ». Le vers X, 29, 8, a été cité ci-dessus.

dévorât la terre considérée comme une vache, et comme une vache qui serait sa mère. Or une correction très simple au texte du vers X, 176, 1 (*ṛishūṇâm* pour *ṛibhūṇâm*) lui donnerait pour sujet «les fils des flammes», c'est-à-dire les feux mêmes, cf. V, 25, 1. Si l'on remarque encore que l'épithète de ce sujet, *viçvádhāyasas*, est précisément une épithète d'Agni, V, 8, 1; VII, 4, 5, on trouvera peut-être que la question vaut au moins d'être examinée.

a-çatrú.

M. Roth et M. Grassmann se donnent beaucoup de peine pour expliquer ce mot au vers V, 2, 12, et ils ne le font qu'en s'écartant considérablement de son sens ordinaire. Tout devient très simple si, au lieu de faire de l'accusatif neutre *açatrú* une épithète de *védas* «richesse», on en fait un adverbe : « qu'Agni apporte ici la richesse de l'ennemi, sans rencontrer d'ennemis capables de l'en empêcher ! » C'est ainsi qu'on dit d'Indra, d'une part, qu'il n'a pas d'ennemis à sa taille, I, 102, 8, et de l'autre, que nul ne peut l'empêcher de faire des dons à ses adorateurs, IV, 31, 9.

áçan.

Ne signifie «pierre de jet» qu'au vers II, 30, 4. Au vers IV, 28, 5, il a évidemment le même sens qu'au vers X, 68, 8.

açáni.

Signifie, du consentement général, étymologique-

ment, « pierre de jet », et dans l'usage, « foudre ». M. Roth et M. Grassmann abandonnent ce sens pour un seul passage, X, 87, 4, dont la traduction littérale en latin serait : *voce sagittas fulminibus ungens.* Il s'agit d'Agni, triomphant des démons au moyen des sacrifices et de la parole sacrée. M. Roth et M. Grassmann donnent, pour ce passage unique, au mot *açáni* le sens de « pierre servant de pointe à la flèche »; puis ils prennent la racine *dih* « oindre » dans le sens de « cimenter », et aboutissent, j'imagine[1], à ce sens : « unissant la pierre à la flèche au moyen de la parole sacrée ». On avouera qu'il n'était pas besoin de la parole sacrée pour un miracle de cette force. Le passage est d'ailleurs parfaitement clair. La racine *dih* exprime dans l'Atharva-Veda l'opération qui consiste à empoisonner la flèche, IV, 6, 7; V, 18, 15. Agni, lui, au moyen de la parole sacrée, l'*enfulmine*, la rend terrible comme la foudre.

áçasta-vāra.

Employé une seule fois, X, 99, 5. L'interprétation de M. Roth et de M. Grassmann « possédant des trésors *inexprimables* » est bien faible, et difficilement conciliable avec le seul emploi connu de *áçasta*, A. V., VI, 45, 1. Ce dernier, pris substantivement au neutre, parait avoir le même sens que *áçasti*, c'est-à-dire « malédiction », ou plus exactement, je crois, « incantation ». Ne serait-il pas possible

[1] M. Grassmann donne un autre sens dans sa traduction; mais on ne voit plus ce qu'il fait de l'instrumental, *açánibhis.*

que *áçastavāra* signifiât « possédant les trésors enchantés », c'est-à-dire « maître des trésors célestes précédemment retenus par les démons »?

a-çāsyá.

En donnant à ce mot le sens de « non blâmable », M. Grassmann et M. Roth me paraissent se méprendre complètement sur la signification du passage unique où il figure, VIII, 33, 17. Je ne sais pas si les vers 16-19 sont ou non une addition plus ou moins tardive à l'hymne VIII, 33, mais je conteste en tout cas que ces quatre vers soient, comme M. Grassmann l'admet trop facilement, sans rapport entre eux et avec ce qui précède. J'y vois une sorte d'incantation destinée à paralyser l'effet de quelque sacrifice simultané d'un prêtre rival, et se rattachant très bien aux vers 14 et 15 qui engagent Indra à négliger les libations de l'ennemi. « Le héros qui nous conduit (Indra), n'obéit aux ordres, ni de toi, ni de moi, ni d'aucun autre. » Et le prêtre poursuit en adressant à son rival des insultes qui consistent à le traiter de « femme », en insistant sur l'infériorité de la femme, et plus généralement de la femelle. Au vers 18, il constate que lorsqu'un étalon et une jument traînent le même char, c'est le joug de l'étalon qui est le plus haut (ou qui vaut le mieux?). Au vers 19, interpellant directement son ennemi, il lui dit : « Baisse les yeux, ne les lève pas! Joins l'un contre l'autre tes petits pieds, pour qu'on ne voie pas tes parties sexuelles : car tu n'es qu'un

prêtre femelle ! » Je traduirai donc ainsi le vers 17 : « Indra a dit que l'esprit de la femme est *impossible à instruire*, *açāsyám*, et que son intelligence est médiocre ».

á-çiva.

N'est nullement, aux vers I, 116, 24, et X, 23, 5, un substantif neutre signifiant « malheur ». Dans le second, où il est question des ennemis abattus par Indra, il est clair que l'accusatif pluriel neutre *áçivā* est construit comme épithète avec *purū sahásrā* « de nombreux milliers malveillants » pour « de nombreux milliers d'êtres malveillants ». Au vers I, 116, 24, l'instrumental *áçivena* désigne « le malveillant », c'est-à-dire « le méchant père », par qui Rebha avait été plongé dans les eaux. Voir *Religion védique*, III, p. 18. M. Grassmann est d'ailleurs revenu à ce sens dans sa traduction.

á-çeva.

M. Grassmann a renoncé lui-même dans sa traduction à l'explication qu'il avait proposée dans son lexique pour le vers VII, 34, 13.

áçna (1 et 2).

Il n'y a qu'un seul mot *áçna*. Pour ses emplois, voir *Religion védique*, III, p. 8, note 2.

áçma-cakra.

« Dont la roue est la pierre du pressoir » est excel-

lent. M. Roth aurait, selon moi, mieux fait d'emprunter cette interprétation à M. Grassmann, que de reproduire dans le dictionnaire abrégé la sienne propre « pourvu d'un disque de pierre », qui a peu de sens dans le contexte, X, 101, 7.

áçman.

Supprimer les sens 4 et 5 de M. Grassmann, « pierre précieuse » à laquelle serait comparé le soleil, et « ciel ». Pour les vers V, 30, 8, et 56, 4, je me contenterai d'opposer M. Roth à M. Grassmann. Quant aux vers V, 47, 3, et VII, 88, 2, ils s'expliquent l'un par l'autre. Dans le second, *áçman* ne signifie pas « ciel », mais est construit en opposition au mot « ciel », *svàr*, ce qui est tout différent : le ciel est la pierre sous laquelle apparaît cette forme particulière de Soma, *ándhas*, qui n'est autre que le soleil (cf. *Religion védique*, I, p. 161). Dans le premier, l'être qualifié à la fois de « taureau », d'« oiseau » et de « mer » ne peut être aussi que Soma, et Pṛçni, la femelle céleste, mère de Soma aussi bien que d'Agni (cf. *ibid.*, II, p. 399 et 397), y figure sous la forme d'une pierre, représentant d'ailleurs le nuage : la pierre Pṛçni (et non « le joyau aux couleurs variées »), n'est pas le soleil, mais le lieu d'origine du Soma-soleil.

áçmanvat.

Paraît être synonyme de *açmanmáya* « fait de pierre », et désigner au féminin pris substantive-

ment, X, 53, 8, soit le réservoir des eaux célestes, (cf. d'une part IV, 30, 20, et de l'autre IV, 16, 6 et *passim*), soit l'appareil que composent les pierres du pressoir. Le verbe *rīyate* se dit, non seulement du liquide qui coule, mais du réservoir qui le laisse couler, V, 58, 6. Comparez l'ensemble du passage, X, 53, 7-10, à l'hymne X, 101.

áçma-vraja.

« Enfermé dans le rocher », dit M. Roth. M. Grassmann ajoute la même traduction à la traduction étymologique « qui a le rocher pour étable ». Je m'en tiens à cette traduction étymologique. Elle convient aux rivières célestes, X, 139, 6, et aux aurores, IV, 1, 13, par la raison que les unes et les autres sont, dans le langage courant des hymnes, représentées comme des vaches. Je ne me lasserai pas de protester contre l'effacement systématique des figures védiques.

áçmāsya.

Cette épithète du puits céleste que « perce » Brahmaṇaspati, II, 24, 4, me paraît signifier, non pas « qui a une bouche de pierre », mais « qui a une pierre à la bouche, dont l'ouverture est fermée par une pierre » : de là la nécessité de le percer.

á-çrita.

Épithète du feu contenu dans le bois, IV, 7, 6, signifiant sans doute qu'il n'y est pas fixé, attendu qu'il

tend toujours à changer de demeure, *kūcidarthin*, *ibid.* C'est ainsi du reste que paraît l'entendre M. Roth. L'interprétation de M. Grassmann est : « non déployé ».

áçva-pṛishṭha.

La pierre *áçvapṛishṭha*, VIII, 26, 24, n'est pas la pierre « portée sur le dos d'un cheval » (pur non-sens), mais la pierre « qui porte sur son dos le cheval » (paradoxe désignant la pierre inférieure du pressoir qui porte le Soma représenté comme un cheval, cf. *sómapṛishṭha*). M. Grassmann a lui-même abandonné la première interprétation dans sa traduction, ce qui n'a pas empêché M. Roth de la reproduire dans le dictionnaire abrégé.

áçva-budhna.

Voir *Religion védique*, II, p. 69 et n. 1, 75.

açva-búdhya.

Épithète de la richesse, signifiant « remarquable par des chevaux », c'est-à-dire en somme « consistant en chevaux ». M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, remplace ce sens par celui de « reposant sur des chevaux »; je renonce à comprendre.

áçvam-ishṭi.

Signifie « désir de chevaux », comme *gáv-ishṭi* (voir ce mot) signifie « désir de vaches ». VIII, 50, 7, (où les deux mots sont construits parallèlement à

vásutti), et désigne le combat dont les chevaux doivent former le butin. Au vers II, 6, 2, *áçvamishṭe* est sans doute une fausse leçon pour *áçvamishṭau* (cf. *gávishṭau*), à moins qu'il ne faille admettre un mot synonyme *áçvamishṭha :* le simple *ishṭá* est souvent substantif.

áçva-rādhas.

Non pas « qui équipe des chevaux (pour Agni), mais « qui donne des chevaux (comme salaire, au prêtre) ». La chose est évidente au vers 4 de l'hymne V, 10 (cf. 3), et le vers X, 21, 2, est à peu près la reproduction de la même formule.

açva-sūnṛita.

Selon M. Roth, dans le grand dictionnaire, « accompagné de la joie des chevaux », dans le dictionnaire abrégé « aimant les chevaux ». Le vrai sens me paraît donné par M. Grassmann : « riche en chevaux », mais proprement « qui a pour trésors des chevaux », (voir *Religion védique*, III, p. 295-297).

açvin.

Voir *Religion védique*, II, p. 460 et 495.

ashṭa-karṇá.

Le sens généralement adopté « qui porte à l'oreille l'empreinte du chiffre 8 », est appuyé sur des arguments assez solides. Mais je pense en tout cas que cette épithète n'a pu être appliquée aux vaches don-

nées par les Aṅgiras, c'est-à-dire par des prêtres mythiques, compagnons des exploits d'Indra, aux prêtres nouveaux, X, 62, 7, qu'à la faveur d'un jeu de mots : ces vaches venant des anciens prêtres ne peuvent être que leurs prières « qui atteignent l'oreille », nous dirions « qui ont l'oreille des dieux ».

ashṭá-pad.

Je poursuis le cours de mes protestations contre un système de traduction qui tend à supprimer toutes les figures védiques. La parole *ashṭāpadī*, VIII, 65, 12, éveille sans doute l'idée d'une division octuple du mètre, mais elle rappelle en même temps la figure paradoxale de la vache à huit pieds, II, 7, 5, cf. I, 164, 41, représentant justement la parole sacrée. Il faut donc dire « la parole à huit pieds ».

áshṭrā.

N'a pas le sens de « poignard » dans *sv-áshṭra*. Voir *Religion védique*, II, p. 421, n. 1.

ashṭrāvin.

Voir *Religion védique*, II, p. 281 et n. 5.

1. *as.*

J'ai pris la peine de vérifier tous les emplois de la racine *as* « être », et de constater les inconséquences et les *lapsus* que M. Grassmann n'a pas su éviter en les classant. La liste en serait longue : j'en fais grâce

au lecteur, et je me borne au nécessaire, c'est-à-dire à la suppression des nuances de sens ou des particularités de construction qui ne me paraissent pas justifiées.

Telle est d'abord celle qui est cataloguée, pour le verbe simple, sous le n° 2. Notre racine ne signifie pas par elle-même « être présent, être à portée ». Aux vers VIII, 89, 4; X, 61, 19 et 83, 6, ce sont les pronoms *ayám*, *iyám* « *hic*, *hæc* », accompagnant le verbe « être » qui expriment la présence. Par exemple, *ayám asmi* signifie « me voici, *c'est moi* ». De même, au vers VIII, 21, 6, *smó vayám sánti no dhíyaḥ* signifie exactement, non pas « nous sommes présents, etc. », mais « c'est nous, ce sont nos prières ». Il n'y a sans doute pas un abîme entre les deux interprétations : j'insiste pourtant. Le suppliant ne dit pas simplement au dieu « je suis là », mais « c'est moi qui suis là, moi, ton ami et non le premier venu ». En un mot, c'est sur le pronom que porte l'affirmation, et le verbe garde purement et simplement son sens d'« être ». Le cas est autre au vers I, 55, 7 : *dānā́ya mánaḥ . . . astu te*. Ici, *mánaḥ . . . astu te* est une périphrase pour dire « pense »; le verbe *être* y joue un rôle comparable à celui qu'il prend quand il est construit comme auxiliaire avec les participes (et d'autres mots encore). C'est à peu près de la même manière que *ástu çraúshaṭ*, I, 139, 1, littéralement « que le cri *çraúshaṭ* soit ! » signifie « criez *çraúshaṭ* ». — La citation du vers IV, 41, 6, est un simple *lapsus* puisque l'adverbe *átra* y est *exprimé*. Au

vers X, 27, 4, le locatif exprimé avec *ásam* dans la proposition subordonnée se sous-entend très facilement avec *satás* qui répète l'idée de la proposition subordonnée dans la proposition principale. M. Grassmann a lui-même abandonné dans sa traduction le sens d'« être présent » pour le vers X, 53, 10.

A retrancher aussi le n° 7 : dans l'unique exemple cité de *as* avec un instrumental, V, 70, 1, cet instrumental est pris adverbialement.

Passons aux emplois de *as* avec divers préfixes.

Pour *as* avec *ánu*, je conteste le sens d'« atteindre ». Au vers IX, 70, 3, *ánu* est préposition, ou plutôt postposition. Dans l'autre passage allégué, I, 185, 4, le sens paraît être « plaire à », cf. I, 182, 8, venant de l'idée de conformité à la volonté, I, 57, 2, ou au désir, I, 167, 10, cf. X, 27, 17, qui serait le sens propre.

Avec *ápi*, si tant est que cette particule doive être réellement considérée comme un préfixe dans les formules où elle figure à côté de *as*, notre racine ne prend aucun sens nouveau. Celui d'« être proche », supposé pour le vers VII, 38, 3, est parfaitement inutile : *as* y est tout simplement construit comme auxiliaire avec un participe.

Sous la rubrique *abhi*, il faut retrancher au moins les sens 3 et 6. Au vers II, 4, 2, la racine *as* avec *abhi* signifie « être au-dessus de », comme au vers II, 28, 1, par exemple, et il en est de même au vers VIII, 24, 21. M. Ludwig a montré dans son commentaire que M. Grassmann s'était complé-

tement mépris sur le vers V, 33, 3. Je joins aussi *abhy àsmád*, mais dans un autre sens que M. Ludwig. Dans une locution de ce genre (et c'est une addition à faire à l'article *abhí*), *abhí* est une préposition construite avec l'ablatif, à peu près dans le même sens que *purā́* (cf. *asmád abhí* à *asmát purā́*, I, 139, 8, et *abhí vadhā́t*, X, 25, 3, à *purā́ háthāt*, VIII, 56, 5), et insistant simplement sur l'idée d'éloignement marquée déjà par l'ablatif. La formule du vers V, 33, 3, signifie : « Puisque tes chevaux ne sont pas retenus loin de nous, faute de prières pour les atteler, monte sur ce char, etc. ».

On ne voit pas comment *ní* pourrait donner à *as* le sens de « avoir part à ». M. Grassmann, d'ailleurs, se contredit lui-même en donnant plus loin *nédishṭhatama* comme régissant les génitifs *ishás* et *sumnásya*, IX, 98, 5, dans le sens de « le plus voisin *de* ». Je n'irai pas si loin, et je me contenterai de traduire : « Puissions-nous être les plus voisins *pour* le bienfait », c'est-à-dire être les premiers qui recevions les dons du dieu.

Avec *pári*, on supprimera le sens 4, « passer (le temps) ». Au vers VII, 103, 7, *áhaḥ* est un accusatif de temps, et le régime de *pári shṭha* est *sáraḥ*.

L'unique emploi de *sám* avec *as*, II, 1, 15, est une hardiesse qui s'explique par l'opposition de *sám* et de *práti*, « tu es l'égal de tous et de chacun » : il n'est pas permis d'en conclure que *sám* donne à *as* le sens d'« égaler, atteindre ».

á-sakra.

Évidemment synonyme de *asaçcát*. Pour le sens, voir ce mot.

asaca-dvish.

« Qui hait celui qui n'est pas pieux », selon M. Grassmann ; « qui ne hait pas ceux qui sont pieux », selon M. Roth dans le dictionnaire abrégé ; « qui ne poursuit aucun ennemi », selon M. Ludwig. Je n'essaierai pas de trouver un quatrième sens, et je pencherai même du côté du second : j'aime assez qu'une épithète des Maruts, VIII, 20, 24, rappelle, même sous forme d'apologie, que ces dieux ne sont pas toujours bienveillants. (Voir *Religion védique*, II, p. 401.)

á-saṃdina.

« Non lié », comme *ásaṃdita*, selon MM. Roth et Grassmann. Mais c'est *dā* « couper », et non *dā* « lier », qui a un participe *diná*, et cette racine s'emploie tout particulièrement pour exprimer le fauchage de l'herbe sacrée. Maintenant, qu'est-ce que ce *barhis* « qui n'a pas été fauché », VIII, 91, 14 ? On verra plus tard ; en attendant, l'épithète *tridhâtu*, « triple », éveille déjà l'idée d'un *barhis* mythique. Aussi bien le vers entier est-il assez obscur ; mais c'est mal se préparer à l'expliquer que de commencer par imposer à l'un des mots qu'on y trouve un sens de fantaisie. Quant à l'interprétation de M. Ludwig, « qui

n'est pas du même jour », elle impliquerait un emploi peu ordinaire de la particule *sám*.

á-sama.

« Sans pareil ». Par exception, j'ajouterais un autre sens, « inégal », au moins pour le vers X, 71, 7 : c'est d'ailleurs ce que fait M. Grassmann lui-même dans sa traduction.

ásamaṣṭa-kāvya.

« Dont on ne peut atteindre la sagesse », selon tous les interprètes. Ne serait-ce pas plutôt « dont la sagesse n'est pas acquise, est innée »? Ce sens paraît plus conforme aux emplois de la racine *aç* avec *sam*, par exemple au vers III, 60, 2 : « C'est par là, ô Ṛibhus, que vous avez acquis la dignité divine, que vous êtes devenus dieux. »

a-saçcát, á-saçcat, á-saçcivas.

L'explication de M. Grassmann, « qui n'a pas son pareil », me semble insoutenable. Je ne connais guère d'exemple d'un participe tiré d'un thème de temps comme second terme d'un composé *possessif*. D'ailleurs, on ne peut écarter le rapprochement dû à M. Roth, de *asaçcát*, servant d'épithète à la vache mythique, II, 32, 3, et du vers Vâl. 3, 7, où on dit d'Indra, implicitement comparé à une vache (« tu n'es jamais stérile ») : *néndra saçcasi dāçúshe*. Reste à savoir quel est là le sens de *saçcasi*. M. Roth suppose, pour ce passage unique et pour les adjectifs

en question[1], une racine *saçc* signifiant « cesser de couler ». Rien n'est plus commode, mais rien aussi n'est moins vraisemblable que ce dédoublement de formes aussi caractéristiques. Il faudrait admettre, non seulement deux racines homonymes *sac*, mais deux racines homonymes formant un présent de la même manière, et d'une manière aussi peu ordinaire que le redoublement avec un suffixe *a* : car la prétendue racine *saçc* ne peut être qu'un redoublement de *sac*, puisque *a-saççát* (formé sans suffixe *a*) n'a pas de forme forte, et que *á-saçcivas* est un participe parfait. Tout vaut mieux qu'une pareille hypothèse, et faute d'autre explication, je me résignerais à traduire le passage cité « tu ne te mets pas à la suite du sacrificateur », dans le sens de « tu n'attends pas qu'il demande ». Les adjectifs en question, appliqués comme épithètes à la vache mythique, par exemple, exprimeraient l'idée de la spontanéité avec laquelle les dons célestes préviennent les désirs de l'homme; ils auraient en somme à peu près le sens du latin *libens*.

asu-tṛip, ásu-nīti.

Voir *Religion védique*, III, p. 72-73.

ásura.

Sur la valeur de ce mot et de ses dérivés, voir *Religion védique*, III, p. 70-74.

[1] Ainsi que pour le simple *saççát*, dans trois passages, I, 42, 7; III, 9, 4; VII, 97, 4, où il désigne l'ennemi, et peut, par conséquent s'expliquer très bien par la racine *sac* « poursuivre ».

asuryà et *asuryá*.

La seconde forme est une hypothèse de M. Grassmann, fondée sur une prétendue distinction d'un concret *asuría*, d'où *asuryà*, et d'un abstrait *asuryá*. Son principal argument pour modifier l'accentuation de l'abstrait, telle qu'elle est donnée par le texte, *asuryà*, est que, sauf dans un seul passage, VI, 20, 2, ce mot devrait être lu en trois syllabes et non en quatre, *asuría*. Or il faudrait d'abord joindre au passage soi-disant unique le vers VII, 96, 1, si l'on n'y fait pas de correction. Mais M. Grassmann a rangé sous son *asuría* concret quatre passages, II, 35, 2; III, 38, 7; VII, 21, 7; X, 50, 3, qui semblent présenter en réalité l'abstrait (pour VII, 21, 7, en particulier, cf. V, 66, 2), et, dans le second et le troisième au moins, le mot ne peut être lu qu'en trois syllabes. D'autre part, le concret lui-même n'a que trois syllabes au vers VIII, 90, 12, et il faut ajouter à ce passage le vers IX, 71, 2 (M. Grassmann en convient à peu près lui-même), et le vers I, 134, 5, où *asuryăt* est une épithète de *bhúvanāt* « protège-nous contre tout être démoniaque (*asuryà*, comme *ásura*, peut s'appliquer aux démons de même qu'aux dieux). On voit que la distinction est illusoire. De plus, deux sens à retrancher : celui de « Dieu suprême » pour le vers II, 35, 2, qui s'explique très bien et même beaucoup mieux par l'abstrait, et celui de « monde des dieux » : j'ai déjà expliqué le mot au vers I, 134, 5; pour le vers II, 33, 9, M. Grassmann a

lui-même abandonné ce sens dans sa traduction; enfin, au vers II, 27, 4, les Âdityas « gardent » leur propre qualité d'Asuras, comme au vers X, 157, 4, les Devas « gardent » leur propre divinité.

a-senyá.

Il paraît bien difficile d'expliquer ce mot autrement que *anishavyá*, « à l'épreuve de la flèche », qui se rencontre dans le même passage, X, 108, 6 : « Quand vos paroles, ô Paṇis, n'auraient rien à craindre des traits. . . » A ceux que cette figure étonnerait, je rappellerai que les incantations des impies et des démons sont des armes, comme les formules sacrées. Les Paṇis viennent justement de se vanter de leurs armes : mais Bṛihaspati leur opposera l'arme de la prière, meilleure que tous les traits pour triompher des incantations.

a-skambhaná.

« Absence d'appui », selon M. Roth; « l'espace où il n'y a pas d'appui », selon M. Grassmann, X, 149, 1. Même question que pour *avaṃçá* (voyez ce mot) : j'adopterai provisoirement la même solution, soit ici le sens de M. Grassmann.

ástṛita-yajvan.

« Qui rend ses adorateurs invincibles », épithète d'Agni, VIII, 43, 1. C'est le sens pour lequel penche M. Ludwig.

asthā́.

Ce prétendu adverbe est à rayer. La forme du vers X, 48, 10, est un accusatif pluriel de *asthán* « os ». Voir *Religion védique*, II, p. 459 et n. 3.

a-snātṛí.

Non pas simplement « qui ne se baigne pas », avec M. Grassmann, mais « qui n'est pas nageur, qui n'aime pas l'eau », avec M. Roth.

á-spṛita.

Épithète appliquée uniquement au Soma céleste traversant les espaces, et dans une formule consacrée, VIII, 71, 9; IX, 3, 8. M. Grassmann la traduit « invincible », donnant pour cette seule fois à la racine *spar* le sens de « vaincre ». Si elle n'est pas simplement une fausse leçon pour *ástṛita* que donne le Sāma-Veda, elle ne peut guère signifier que « non enlevé », comme l'entend M. Roth dans le dictionnaire abrégé, « non conquis », cf. *dhanaspṛít*, ou « non sauvé » selon le sens le plus ordinaire de la racine *spar*. Elle exprimerait alors, selon moi, l'idée que le Soma céleste n'a pas été enlevé, conquis, délivré, mais qu'il est sorti volontairement, et par sa seule puissance, du lieu mystérieux où il était enfermé. Ce trait semblerait contradictoire avec le mythe du Soma porté par l'aigle, dont il est rapproché au vers VIII, 71, 9. Mais j'ai cru pouvoir

relever déjà un autre exemple de la même contradiction (*Religion védique*, III, p. 324-325).

asmatrā́.

Signifie au vers VIII, 18, 14, non « parmi nous », mais « envers nous ».

asmadryàc.

M. Grassmann, qui note d'ordinaire les moindres nuances, aurait pu relever l'emploi de l'adverbe dans le sens de « pour nous, dans notre intérêt », aux vers VI, 19, 1, et X, 116, 6, et celui de l'adjectif au vers VII, 19, 10, où *asmadryàñco dádato maghā́ni* signifie « qui nous donnent, qui nous valent des présents ».

asmayú.

Le neutre de ce mot, en dépit des difficultés de construction au vers X, 93, 14, ne peut guère être qu'un adverbe.

á-smṛitadhru.

« Fidèle au souvenir » plutôt que « ne trompant pas le désir ». Les chantres védiques font souvent appel à l'amitié ancienne de leurs dieux.

á-smera.

Je crois avec M. Ludwig que ce mot ne peut avoir d'autre sens que « ne souriant pas ».

ahaṃ-sana.

On ne voit pas trop comment ce mot aurait pu signifier « gagnant pour soi ». Comme *aham-pūrvá*, « je suis le premier », ce composé a dû être d'abord une petite phrase signifiant « je suis l'ancien, *sána* ». Ce rapprochement donne en même temps le vrai sens de *aham-pūrvá*, qui doit s'entendre du temps, et non de l'espace. Il est remarquable que ce dernier mot soit appliqué dans son unique emploi au char des Açvins, I, 181, 3, et que *ahaṃ-sana*, dans l'un de ses deux seuls emplois, au vers V, 75, 2 (si on admet la correction à peu près certaine qui réunit en un seul les deux mots *ahám sánā*), soit appliqué aux Açvins eux-mêmes.

áhan.

Les mots en *an* faisant le nominatif-accusatif pluriel neutre en *āni*, *ā*, ou *a*, rien n'empêche que *áhan* ait, outre les formes *áhāni* et *áhā*, la forme *áha*. En fait, M. Grassmann traduit, contre les indications de son lexique, la formule *viçvéd áha* du vers I, 92, 3, par « tous les jours ». Dans quelques autres passages encore, par exemple VIII, 28, 1 et X, 89, 13, *áha* pourrait bien être, non la particule affirmative, mais le pluriel neutre de *áhan*.

ahaná.

Voir *Religion védique*, III, p. 292-293.

ahanyà.

« Diurne », comme l'admet M. Roth dans le dictionnaire abrégé (Voir *Religion védique*, II, 331).

aham-pūrvá.

Voir *ahaṃ-sana.*

ahar-dṛiç.

A peu près synonyme de *svardṛiç;* signifiant « qui a l'apparence du jour », c'est-à-dire « brillant comme le jour », et désignant les dieux. Indra est au-dessus de tous les dieux, aussi bien que des démons appelés *paṇi* et des *bekanāta* (?), VIII, 55, 10.

ahar-vid.

A rapprocher de *svarvid*; ne signifie, ni « connu depuis de longs jours (!) », ni « qui connaît les jours », mais « qui conquiert » ou « obtient la lumière du jour ».

áhi.

Selon M. Grassmann, le « serpent » représenterait directement l'éclair au vers X, 96, 4. Simple *lapsus* sans doute.

á-hita.

Le sens de « mauvais, impropre au service » serait excellent au vers VIII, 51, 3. Mais il n'y a pas d'exemple bien convaincant du sens de « bon » pour *hitá* dans le Ṛig-Veda. On peut penser à « non poussé, non lancé » (de *hi*) : Indra, pour vaincre, n'a pas

même besoin d'exciter son cheval ou plutôt celui de son suppliant.

ahi-bhānu, áhi-manyu.

Cf. le suivant.

áhi-māya.

M. Roth a modifié avec raison dans le dictionnaire abrégé sa première interprétation de ce mot, qu'avait suivie M. Grassmann. Les dieux mêmes ont parfois le caractère démoniaque impliqué par les *māyā* du serpent ou d'Ahi. Voir mon étude du mot *māyā́* dans la *Religion védique*, III, p. 80-83.

ahiçushma (dans *ahiçushma-sátvan*).

A interpréter dans le même ordre d'idées que le précédent.

ahy-árshu.

Épithète des chevaux du soleil, II, 38, 3, signifiant, non pas « qui s'élancent comme des serpents », mais « qui s'élancent sur le serpent » (pour le détruire). Voir *Religion védique*, II, p. 452.

á-hraya.

Quelle que soit l'étymologie de ce mot, deux faits sont certains, et le troisième extrêmement probable : il s'applique exclusivement aux présents, III, 2, 4; V, 79, 5 et 6; VIII, 8, 13; X, 147, 3; Vâl. 6, 8; 8, 1, cf. VII, 67, 6, et à ceux qui les font, VIII, 49, 16; 59, 13; X, 93, 9, cf. I, 74, 8, et, selon

toute vraisemblance, il renferme un *a* privatif. On peut donc croire qu'il signifie « non chiche ». En tout cas le sens de « hardi » paraît être purement imaginaire.

á-hrayāṇa.

D'après le précédent, « non chiche », comme épithète d'une divinité.

á-hri.

Aura le même sens, si, au vers IX, 54, 1, il ne faut pas lire *áhrayam* de *á-hraya.*

á-hruta.

Proprement « non courbé », se dit des membres, V. S., VIII, 29; A. V., VI, 120, 3, et signifie par conséquent « non estropié ». Pour le vers X, 56, 2, M. Grassmann est revenu lui-même dans sa traduction au sens de « non endommagé ». Au vers VI, 61, 8, où notre mot sert d'épithète au torrent de la Sarasvatī, « non courbé » peut signifier « droit »; mais les chants *áhrutās*, IX, 34, 6, ne peuvent être que les chants « intacts, irréprochables », à moins que ce ne soient les chants « non tortueux, sincères ».

áhruta-psu.

D'après les observations qui précèdent, signifiera « dont la forme est non estropiée », c'est-à-dire en somme « dont la beauté est irréprochable ».

NOTES

DE

LEXICOGRAPHIE BERBÈRE,

PAR

M. René BASSET.

(SUITE.)

LE DIALECTE DES BENI MENACER.

A l'ouest d'Alger, entre Cherchel et Milianah, les Beni Menad et les Gouraya, habite la puissante tribu des Beni Menacer, qui forme un îlot kabyle au milieu des populations de langue arabe qui l'entourent. Comme on l'a fait remarquer, il est probable que son territoire comprenait autrefois la Metidjah occidentale, et que ce ne fut qu'après la seconde invasion arabe que cette tribu fut en partie refoulée dans la chaîne du Zakkar.

Le dialecte parlé par elle, presqu'entièrement isolé par sa situation géographique des groupes semblables de l'Algérie, en diffère aussi au point de vue linguistique : à ce titre, il mériterait déjà d'être étudié tout particulièrement. Mais l'intérêt qu'il excite augmente encore, si l'on considère qu'il est parlé à l'endroit même qui fut sous Juba II le centre de la royauté numido-mauritanienne. Jusqu'à présent les documents faisaient à peu près défaut pour l'étude de ce rameau berbère ; la grammaire et le vocabulaire d'environ 90 pages des dialectes des Aïth-Ferah compilés par Geslin à Tazert-Tamellalt (arrondissement de Milianah) sont aujourd'hui

perdus[1]. Une liste de mots, recueillie par M. Duveyrier et communiquée par lui à M. Newman[2], a été peu utilisée par ce dernier et est restée presqu'entièrement inédite. Dans son *Appendice à l'Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldoun, M. de Slane a donné la table des noms de nombre et des pronoms personnels et démonstratifs[3]; enfin le général Hanoteau a publié la traduction d'un conte arabe[4].

J'ai utilisé un court séjour à Cherchel au commencement de juin 1884, pour rassembler des textes et un vocabulaire de ce dialecte curieux et peu connu. Ma tâche a été grandement facilitée par le khodja Si Moh'ammed ʿAbdi, fils du k'aïd des Smian, que M. l'administrateur du Gouraya voulut bien mettre à ma disposition. L'instruction que cet indigène a reçue au lycée d'Alger en faisait un auxiliaire précieux pour la tâche que j'entreprenais; la nécessité de reprendre mon poste à Alger m'a seule empêché de profiter de son zèle pour recueillir les matériaux d'un travail complet sur ce groupe où des recherches ultérieures permettront, je crois, de signaler des dialectes. L'histoire des Beni Menacer étant, au moyen âge, étroitement liée à celle de Cherchel, j'ai cru utile d'exposer, d'après les historiens et voyageurs chrétiens et musulmans, les annales de cette ville depuis la conquête arabe jusqu'à nos jours[5]. Pour la dernière période, celle de

[1] De Slane, *Appendice à l'Histoire des Berbères*, t. IV, Paris, 1856, in-8°, p. 530; Reinaud, *Rapport sur le tableau des dialectes de l'Algérie*, Paris, 1856, in-8°, p. 20; H. Aucapitaine, *Études récentes sur les dialectes berbers*, Paris, 1859, in-8°, p. 7.

[2] Newman, *Libyan Vocabulary*, London, 1882, in-8°, p. 7.

[3] P. 508-513.

[4] *Essai de grammaire kabyle*, Alger, in-8°, p. 345-346.

[5] L'histoire de Julia Cæsarea a été faite d'une façon plus que succinte par MM. B. de Verneuil et J. Bugnot : *Esquisses historiques sur la Mauritanie Césarienne et Jol Cæsarea* (*Revue africaine*, 1869-1870). On trouvera dans la thèse de mon collègue, M. R. de la Blanchère (*De rege Juba*, Paris, 1883, in-8°, p. 55 et suiv.) une description de Cherchel au temps de sa splendeur. Le sommaire que Berbrugger a mis en tête de son article sur *Le fort de Cherchel* (*Revue africaine*, mai 1865) n'a aucune valeur : dans tous les écrivains arabes, il n'a trouvé qu'un seul passage (Ibn Khaldoun, t. IV,

l'occupation française, sur laquelle j'ai passé rapidement, M. Guin, interprète militaire principal à Oran, m'a fourni des renseignements inédits qui m'ont été extrêmement utiles.

Il m'a semblé superflu de reproduire dans le vocabulaire les comparaisons philologiques que j'avais publiées dans la première partie de ces notes. Je n'ai fait de rapprochements que pour les mots qui n'avaient pas été donnés précédemment, en y joignant les renseignements nouveaux que m'ont fournis les matériaux recueillis dans une récente mission dans la province d'Oran et le nord du Maroc (dialectes du Rif, des K's'ours, de l'Oued Noun, de Taroudant, etc.) et ceux que j'ai tirés de la première partie du récent mémoire de M. Broussais, *Recherches sur les transformations du berber*[1].

Lunéville, le 31 août 1884.

p. 142) sur l'histoire de cette ville avant la conquête turke. La *Revue africaine* a publié (t. I, 1856-1857, p. 483) une inscription arabe funéraire trouvée dans une mosquée aujourd'hui détruite. Sur Cherchel romaine, cf. la même revue, *passim*, et le *Bulletin de correspondance africaine*, t. I, p. 28 : *Inscriptions inédites, Cherchel*, et p. 127 : *Rapport sur une mission scientifique*, par M. Cat.

[1] *Bulletin de correspondance africaine*, mai-juin 1884.

I.

Les Beni Menacer, ou plus correctement Aïth Menâcir (ايت مناصير) se divisent en deux groupes, l'un dépendant de Cherchel, l'autre de Milianah. Le premier se subdivise lui-même en deux parties : les Cheraga (orientaux) et les Gheraba (occidentaux) ou Smian. Les premiers comprennent les fractions suivantes :

Beni ʿAbd Allah;
Oulad el-ʿArbi;
Beni bou Salah';
Tidaf.

Les Smian renferment les fractions :

Maçer;
Beni H'abib;
H'aïouna;
Taourira.

De Milianah dépendent les fractions ci-dessous [1] :

Zouaoua;
Telakhikh;
El-Helalchia;
El-Gheraba.

A quelle famille berbère appartiennent les Beni Menacer? Leur nom, purement arabe, ne se retrouve

[1] Philebert, *Expédition dans les Beni Menacer en 1871*, Paris, 1873, in-8°, p. 3. (Extrait du *Journal des sciences militaires.*)

dans aucune généalogie nationale, non plus que dans les historiens ou géographes musulmans. On peut supposer qu'ils l'adoptèrent à une époque récente (vers le XVI[e] siècle) et qu'ils le dérivèrent de celui d'un saint, nommé Mans'our, qui se serait fixé parmi eux pour les ramener à la religion et serait ainsi devenu leur ancêtre spirituel éponyme[1].

Leur langue, qu'ils appellent *zenatia*, semble les rattacher à la branche des Zenata, et nous verrons en effet les Maghraoua, dont la généalogie remonte à Madr'is ben Berr[2], habiter le pays situé entre Alger, Cherchel, Ténès, le Chélif, Milianah et Médéah. Une fraction de cette tribu est placée près du Chélif par Ptolémée (liv. IV, ch. IX, 257) qui la nomme Μακχούρηβοι, transcription grecque de Maghraoua, tandis que d'autres occupaient le centre du Maroc actuel, où ils fondèrent au moyen âge l'empire des Zenata de Fas[3]. Enfin d'une inscription latine conservée au musée de Cherchel et mentionnant un T.

[1] Ainsi les Mekhâlif, entre Djelfa et Laghouat, se rattachent à un Sidi Makhlouf dont la k'oubbah se voit encore près du caravansérail de ce nom : les Douaouïda (province de Constantine) de Sidi Daoud; les Oulad 'Antar de 'Antar, etc. Quelques indigènes prétendent que Beni Menacer est une altération de Beni Mekasser « les brisés, les fractionnés », et appuient cette étymologie fantastique sur un dicton de Sidi Ah'med ben Yousof.

[2] Par Maghraou, fils d'Islitan, fils de Mesri, fils de Zakia, fils d'Ourchik (ou Oursik), fils d'Addidat, fils de Djana, ancêtre des Zenata, fils de Yah'ya, fils de Dari, fils de Zeddjik, fils de Madr'is. (Ibn-Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. I, p. XIV et XVII).

[3] Cf. Vivien de Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique dans l'antiquité*, Paris, 1863, Imprimerie impériale, in-4°, p. 457.

CLAVDIVS ZENA on a conclu qu'au premier siècle de notre ère le pays était habité par des Zenata[1].

Les traditions populaires conservées par les Kabyles nous représentent la population de Cherchel divisée en trois groupes distincts : 1° Les Aïth Kidad, issus des Berbères, premiers habitants du pays; ils parlent le dialecte des Beni H'amid; 2° les Ichebbâben, qui ont pour ancêtre Yousouf er-Roumi : leurs descendants, qui se nomment aussi Daqious[2],

[1] *C. I. L.* n° 9,345, De Slane, *Appendice à l'Histoire des Berbères*, t. IV, p. 575. De la Blanchère, *De Rege Juba*, p. 88-89. L'ancêtre des Beni Menacer est peut-être le même que le ouali Sidi Mans'our enterré à Mostaghanem.

[2] Ce nom de Daqious est une trace de la légende des Sept Dormants aux environs de Cherchel. Cette tradition est très répandue en Algérie et elle est peut-être antérieure à l'invasion musulmane, car on la retrouve chez les populations qui prétendent descendre des Romains : ainsi à Tozer dans le sud de la Tunisie. « Les gens de Touzer sont un reste des chrétiens qui étaient autrefois en Ifriqyah avant que les musulmans en fissent la conquête », dit Moula Ah'med (*Voyages dans le sud de l'Algérie*, trad. par Berbrugger, Paris, Imp. royale, 1846, in-4°, p. 289) en citant les propres paroles d'Et-Tidjani (*Voyage du scheikh Et-Tidjani*, trad. par A. Rousseau, *Journal asiatique*, 1852, t. II, p. 200-201). Il mentionne expressément, ainsi qu'El-'Aiachi, la tradition qui place dans le Djerid tunisien, près de la ville de Daqious, la grotte des Sept Dormants (*Voyages dans le sud de l'Algérie*, p. 122-123), que d'autres croient retrouver en Syrie, dans l'Iraq, en Espagne, dans le pays de Roum (Mas'oudi, *Prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard, t. III, ch. XXVIII, p. 307; Yaqout, *Mo'djam El-Boldân*, t. II, s. v. الرقيم, p. 805-807; Ibn Khordadbeh, *Livre des routes et des provinces*, éd. Barbier de Meynard, *Journ. asiat.*, 1865, t. I, p. 89, 476; *Modjmel et tewârikh*, *id.*, p. 477, note 1; *Mostat'ref*, éd. de Boulaq, t. II, ch. LXII, p. 150), au Maroc, au cap Matifou près d'Alger, ou à Ngaous dans la province de Constantine (Cf. une légende citée d'après la *Revue africaine*, par A. Certeux et H. Carnoy, *L'Algérie traditionnelle*, t. I,

habitent chez les Beni Menacer et se prétendent issus des anciens chrétiens qui occupaient autrefois le pays; 3° Les Arabes qu'on appelle Beni Zian. Suivant les mêmes récits, Cherchel aurait été détruite ou ravagée sept fois par des fourmis, par le sirocco, par un tremblement de terre [1], par un dragon que tua Salomon, par Sidi K'ornin (Alexandre Dzou'l K'arnaïn), etc. [2].

A côté de ces traditions populaires qui ont gardé comme un souvenir confus d'événements historiques, il existe une légende savante et artificielle, œuvre de lettrés, que m'a communiquée le mufti de Cherchel, Si Moh'ammed ben el-H'adj el-ʿAsel. Cette ville aurait été mentionnée par le Prophète : « Il y a dans le Maghreb un *ribat'* qui, à la fin des temps, équivaudra à soixante-dix fois le double de celui de l'orient.

Paris, 1884, in-8°, p. 63 et suiv.). Le Qorân (sour. XVIII, *La caverne*) fait mention des Sept Dormants. D'après Berbrugger (*Légendes algériennes*), le Daqious mentionné ici serait l'empereur romain Décius, sous lequel eut lieu la persécution qui obligea ces mystérieux personnages à s'enfuir dans une grotte près d'Éphèse. Outre les renseignements donnés par Reinaud, dans les *Monuments du duc de Blacas*, Paris, 1828, 2 vol. in-8° (t. I, p. 184; t. II, p. 60 et suiv.), on peut consulter Varnhagen, *La légende des Sept Dormants* (Cf. un article de M. Koch, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 4 avril 1884). Peut-être doit-on y rattacher l'anecdote contée par El-Bekri (*Description de l'Afrique*, trad. de Slane, Paris, Impr. imp., 1856, in-8°, p. 129), relativement au cadavre d'un homme assassiné, conservé intact dans une caverne sur la route de Biskra, où il se trouvait déjà avant la conquête de l'Ifriqyah (Cf. aussi Moula Ah'med, *Voyages dans le sud de l'Algérie*, p. 217).

[1] Cette légende a été mentionnée par Shaw, *Voyage dans la Régence d'Alger*, trad. par J. Mac Carthy, Paris, 1830, in-8°, p. 267-270.

[2] Voir plus loin, textes nos 1, 2 et 3.

Heureux les hommes de cette époque! . . . Il est sur un rivage qu'on appelle en copte Châlchâl. Quiconque y servira et y jeûnera obtiendra le paradis et sera innocent comme au jour où sa mère l'a mis au monde. » Cette tradition est rapportée par Abou H'od'eïfah qui la cita à Selmân el-Farsi. Celui-ci dit encore : « Il existe une porte qu'on appelle *Félicité*, c'est Châlchâl. . . Dans la Thorah, on la nomme *El-Maïmanah;* dans l'Évangile, *El-Beidha;* dans les Psaumes, *En-Nedâbah,* et dans le Qorân *Et-Toubah.* » Un autre traditioniste, Abou 'Abd el-H'akem, cité par Abou H'âmed el-Ghazzâli, écrivait : « Il existe une ville que j'ai trouvée surnommée l'unique : elle n'est peuplée que d'unitaires, et ce sont des justes [1] : c'est là que mourut Sidi Yah'ya el-Faïlousi qui y avait adoré Dieu pendant quatre-vingts ans, sans prononcer une seule parole, ni manger quoi que ce soit. . . Il crut au Prophète 500 ans avant sa naissance, et cela au temps de Jésus. Cette ville ressemble à Tlemcen; elle a 160 portes; on y voit le tombeau de Sidi 'Amr ben Mas'oud. Elle fut bâtie par le roi Ech-Chehab qui y régna 400 ans; son fils Ed-Dah'mas lui succéda et posséda le pouvoir pendant 100 ans. D'autres disent que ce fut lui qui bâtit la ville, 700 ans après le roi Es'-S'a'âb Dzou'l K'arnaïn (Alexandre) [2]. »

[1] Cette tradition sur les mérites de Cherchel (مناقب شرشال) date probablement du XI[e] siècle, époque où les *ribat's* de cette ville étaient célèbres et attiraient tous les ans une foule nombreuse.

[2] Voici le texte complet des h'adits : مناقب شرشال ... روى ابو حذيفة

L'ancienne capitale du royaume de Mauritanie, conquise par les Vandales avec le reste de la province, passa en même temps qu'elle sous la domination by-

ابن اليمانى رضى الله عنه اتاه سليمان (lisez سلمان) الفارسى رضى الله عنه فى ساحل البحر فقال ابو حذيفة اين تريد يا سليمان (lisez سلمان) قال له نريد (lisez اريد) شالشال (*sic*) وعسقلان وله رباط قال له ابو حذيفة اتريد ان نبشرك (*sic*) بكلمات سمعتها من رسول الله صلعم قال له وما هى قال سمعته يقول رباط يكون فى المغرب فى اخر الزمان يعدل رباط المشرق بسبعين ضِعفا طوبى لاهل ذلك الزمان فقلت له يا رسول الله اين ذلك الموضع انعته لنا فقال صلى الله عليه وسلم هو بسحلان يقال له بالقبطية شالشال فمن ربط فيها واصبح صايما وجبت له الجنة وخرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وروى (ابو) سلمان الفارسى الرباط بالمغرب افضل من المشرق ورباط المغرب فى اخر الزمان وهو الاستطان فى شالشال ولها حرمة لحرمة المشرق وبسبعين ضعفا وجاء فى الحديث باب يقال لها سعدة وهى شالشال الذى يدخلها مرابطًا كان عند الله بمنزلة الملىكة (lisez الملائكة) فى طاعة الله عز وجل واسمها شالشال وكانت تسمى فى التوربة الميمنة وفى الانجيل البيضا وفى الزبور الندابة وفى القرءان التوبة قال صلى الله عليه وسلم من اغبرته قدماه فى تلك البلدة وجبته له الجنة وقال صلى الله عليه وسلم من ربط فيها ثلاثة ايام خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه قال وما تلك البلد يا رسول الله قال شال شال

ياتى زمان فى تلك البلد القيام فيها صلاة والاضطجاع فيها سجود والتنفيس فيها تسبيح وقال صلى الله عليه وسلم باب من ابواب الجنة لا يغلق الى يوم القيامة وهى شالشال وقد كان فى ظاهر قوت القلوب والحمد لله رب العلمين (lisez العالمين) وقال ابو حامد الغزالى رضى الله عنه رايت فى كتاب لابى عبد الحكم البيائى انه قال انها مدينة وجدتها سميت الواحدة لا يسكنها الا الموحدون وهم الصالحون ـ وفيها مات سيدى يحيى الفيلوسى وكان قد عبد الله فيها ثمانين

zantine, lors de l'expédition de Bélisaire[1]. La ville, dont la décadence avait peut-être commencé au temps des Grecs, vit, après la conquête arabe, son importance diminuer rapidement au profit de Brechk, Ténès et plus tard Alger. Marmol raconte qu'elle fut détruite par le khalife schismatique de K'aïrouan, El-K'aïm Biamrillah. Cette donnée est absolument fausse, et j'ignore où l'historien espagnol a pu la trouver[2]. La première mention de Cherchel,

سنة لا يتكلم فيها كلام ولا ياكل فيها طعاما الا الصلاة والصيام وهو من اوتاد الدنيا فهو اذن فى العلم وبسببه ينزل الغيث فى تلك البلد وكان قد مات وامن بالنبى صلعم قبل ظهوره بخمسمائة عام وكان ذلك فى زمان عيسى عليه السلام وهى ناظرة تلمسان ولها مائة وستون بابا وفيها دفن السيد عمرو بن مسعود رضى الله عنه وقد بناها الملك الشهاب وتملك فيها اربع مائة عام سلطانا ومات وتولاها بعده الملك الدجاس وتملك فيها مائة عام سلطانا وقيل بناها المذكور بعد ظهور الملك الصعاب ذو (lisez ذى) القرنين بسبعمائة عام ولا دائم الا الله سبحانه ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظم

انتهى وهذا ما وجدنا من مناقب شرشال نقلها مفتى شرشال محمد بن الحاج العسل الخ

[1] Procope, *De bello Vandalico*, l. 11 (t. I, p. 501 éd. de Bonn).

[2] *L'Afrique* de Marmol, trad. Perrot d'Ablancourt, 1667, 3 vol. in-4°, t. II, p. 382. Le khalife El-K'aïm Biamrillah régna de 323 à 335 de l'hég. et non en 365 comme le dit ailleurs Marmol : les expéditions qu'il envoya eurent pour théâtre la Sicile et le Maghreb El-Ak'sa : lui-même fut bientôt bloqué dans sa capitale, Mahadia, et non K'aïrouan, par les partisans d'Abou Yézid «l'homme à l'âne» et mourut pendant le siège; enfin aucun écrivain arabe ne mentionne à cette époque des guerres aux environs de Cherchel (Cf. Fournel, *Les Berbères*, t. II, Paris, 1881, Imp. nat., p. 205-206).

depuis la conquête arabe, nous est fournie par le Qart'as : il nous apprend qu'en 377 de l'hégire (987 de J.-C.) cette ville et d'autres du Maghreb central, Ténès, Oran, Chélif et Médéah, tombèrent au pouvoir d'Abou'l Behâr ben Ziri ben Menàd ben S'anh'adji, révolté contre son neveu Mans'our ben Bolokkin, émir de l'Ifriqyah et vassal des Fat'imides d'Égypte. Abou'l Behâr fit faire la khot'bah au nom du khalife omayade d'Espagne, Hichâm II el-Moueyed qu'il reconnut pour son souverain[1]. Mais deux mois après il se réconcilia avec son neveu. Le khalife omayade, ou plutôt son ministre, le célèbre Almanzor (El-Mans'our), envoya contre lui Ziri ben ʿAt'ya, émir des Maghraoua de Fas, qui soumit tout le pays occupé par son adversaire et força celui-ci à s'enfuir à K'aïrouan.

Aux xe et xie siècles de notre ère (ive et ve de l'hégire) Cherchel était inhabitée, le port comblé : il ne restait plus que quelques *ribat's* où une foule de pèlerins se rassemblaient chaque année[2]. Les Maghraoua qui étaient établis aux environs passèrent sous la domination almoravide avec tout le pays situé entre

[1] Ibn Abi Zera'a, *Roudh El-K'art'as*, trad. Beaumier, Paris, Impr. imp., 1860, 1 vol. in-8°, p. 140. Le traducteur français a confondu Tenès avec Tunis et nomme la ville Chalchal. Cf. aussi Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. III, p. 221, et Ibn Adhari, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy, Leyde, 2 vol. in-8°, 1848-1851, t. I, p. ٢٥٣. Ce dernier auteur place en 379 la révolte d'Abou'l Behâr.

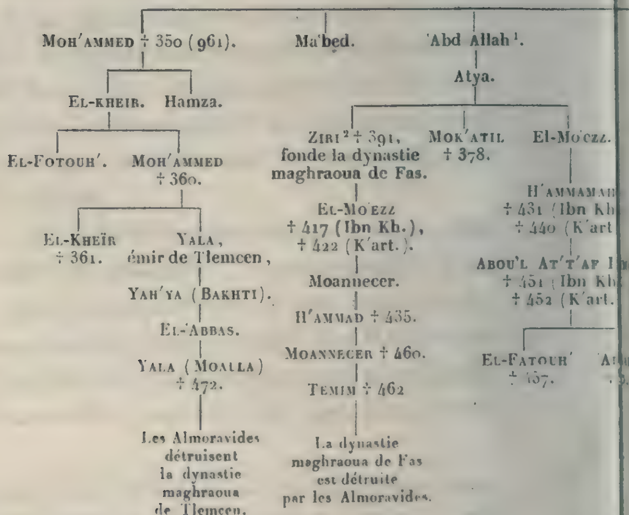
[2] Ibn H'aoukal, *Kitâb el-Mesalik*, éd. de Goeje, Leyde, 1873, in-8°, p. ٥٣; El-Bekri, *Description de l'Afrique*, p. 190.

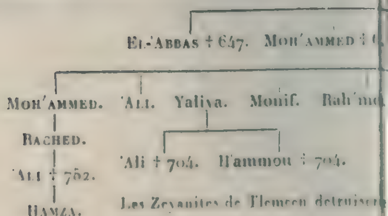
GÉNÉALOGIE [illegible]

D'APRÈS IBN KHALDOUN [illegible]

[1] Le K'art'as fait de 'Abd Allah le fils de Moh'ammed ben Khazer. J'ai suivi l'indication d'Ibn Khaldoun.

[2] C'est par erreur qu'Ibn Khaldoun, t. III, p. 236, dit Mok'atil et Ziri, *fils de 'Abd Allah fils de Khazroun.*





...S MAGHRAOUA.

...LE K'ARTA'S ET TENESSI.

...AOUA.

...AR.

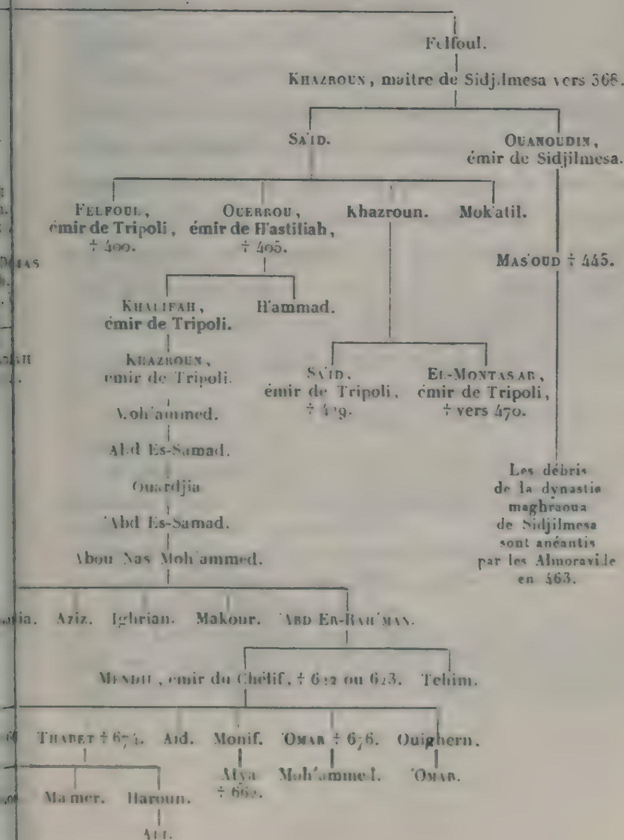
...AT.
...mps du khalife Othman.

...S'.

...EB.

...MED.

...ER.



Oran, le Chélif et Alger, lors de l'expédition de Yousof ben Tachfin en 473 de l'hégire (1080-1081)[1]. La ville se releva sans doute sous cette dynastie; car un peu plus d'un demi-siècle après sa conquête, El-Edrisi (XIIe siècle de notre ère) nous la représente comme bien peuplée, quoique de peu d'étendue, bien arrosée et entourée de jardins qui produisaient en abondance des fruits et du miel[2]. Elle fut soumise avec tout le Maghreb central par le fondateur de la dynastie des Almohades, 'Abd el-Moumen, pendant l'expédition qu'il dirigea contre Bougie en 546 de l'hégire (1152 de J.-C.)[3]. Après la chute du khalife unitaire, Mendil ben 'Abd er-Rah'mân, chef d'une fraction des Maghraoua, fonda un royaume dans la vallée du Chélif, sous la suzeraineté des H'afs'ides, branche almohade qui régnait à Tunis (XIIIe siècle). Son fils Thabet continua son œuvre et conquit Ténès, Brechk et Cherchel[4]. Il n'en resta pas longtemps paisible possesseur : le prince abdelouadite de Tlemcen, 'Othman ben Yaghmorasen, s'empara des possessions des Maghraoua, dans une de ses expédi-

[1] *Roudh El-K'art'as*, tr. Beaumier, p. 201; Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 274.

[2] El-Edrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy et De Goeje, Leyde, 1866, in-8°, p. ٨٩; Hartmann, *Edrisii Africa*, Göttingen, 1796, in-8°, p. 211-213.

[3] *Roudh el-K'art'as*, p. 274; Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. II, p. 289; Al-Marrekoshi, *History of the Almohades*, éd. Dozy, p. ١۴٢, place cette expédition en 540.

[4] Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. III, p. 314, 358. La tribu des Maghraoua jouant le principal rôle dans l'histoire de Cherchel, je donne ci-après le tableau généalogique de ses émirs.

tions en Ifriqyah[1], de 687 à 693 de l'hégire (1288-1289 à 1294). Mais pendant le siège de Tlemcen, sous ce même 'Othmân et son fils Moh'ammed Abou Zeyân Ier, par le sultan mérinide de Fas, Abou Ya'-k'oub ben Abou Yousof, celui-ci envoya des troupes qui envahirent les provinces abdelouadites, entre autres la ville de Cherchel, vers 704 de l'hégire[2]. Une partie des chefs maghraoua récemment dépossédés par Othman se rallièrent aux Mérinides, dont l'autorité se maintint sur ce pays jusqu'à la mort d'Abou Ya'k'oub (706 de l'hég.). Son successeur, Abou Thâbet, leva le siège de Tlemcen et rendit au prince abdelouadite Abou Zeyân Ier les conquêtes faites par son aïeul, y compris le territoire des Maghraoua[3]. La guerre recommença entre les deux puissances; elle se termina par la prise de Tlemcen par le sultan mérinide Abou'l H'asan, qui se trouva par là maître de Cherchel et de tout l'empire abdelouadite[4]. Un des descendants de Thâbet profita des troubles que causa la défaite d'Abou'l H'asan près de K'aïrouan pour reconstituer le royaume maghraoua. Il occupa Milianah, Ténès, Brechk et Cherchel. Ne pouvant

[1] Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 317, 390. Moh'ammed et-Tenessi, *Histoire des Beni Zeiyan*, trad. Bargès, Paris, 1852 in-8°, p. 29.

[2] *Roudh el-K'art'as*, p. 546; Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 376; t. IV, p. 146.

[3] *Roudh el-K'art'as*, p. 550; Ibn-Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 381; t. IV, p. 173; Et-Tenessi, *Hist. des Beni Zeiyan*, p. 38-39.

[4] Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 412.

obtenir du sultan mérinide qui revenait de Tunisie la reconnaissance de son indépendance, il l'attaqua près de Chidioua (aujourd'hui la Djidioua, entre Orléansville et Relizane), le vainquit et tua son fils En-Nas'er en 751 de l'hégire (1351-1352 de J.-C.)[1]. Cette victoire le mit en possession d'Alger, mais il succomba devant un nouvel ennemi. Les Zeyânites, branche cadette des Abd el-Ouadites, avaient relevé le royaume de Tlemcen. L'un d'eux, Abou Thâbet ez-Zaïm, rassembla les Zoghba, les Beni Amer et les Soueïd, marcha contre les Oulad Mendil, s'empara de Cherchel, de Milianah, de Brechk et d'Alger (751 de l'hég.) et bloqua dans Ténès 'Ali ben Rached, qui se suicida pour ne pas tomber aux mains de son ennemi[2].

Le pays des Maghraoua redevint alors une province zeyânite, jusqu'au moment où les Mérinides reprirent le dessus et rétablirent momentanément leur autorité dans la Metidjah, lorsque 'Abd el-'Aziz eut vaincu le roi de Tlemcen Abou H'ammou II, en 771 (1370)[3]. Mais le départ du sultan de Fas rendit au prince zeyânite les provinces de son royame.

L'histoire d'Ibn Khaldoun et celle d'Et-Tenessi s'arrètent au commencement du xve siècle : à partir

[1] Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 323; t. IV, p. 278, 287.

[2] Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 422-423; Et-Tenessi, *Hist. des Beni Zeiyan*, p. 63.

[3] Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 459.

de ce moment jusqu'au XVIe siècle, nous manquons absolument de renseignements sur Cherchel. On peut supposer que la ville passa encore plus d'une fois au pouvoir des rois de Tlemcen et de Fas dont l'autorité allait s'affaiblissant de jour en jour; vers cette époque, elle paraît avoir appartenu, au moins nominalement, au prince de Ténès, Mouley Abou 'Abd Allah, vassal des Zeyânites, puisque le Tombeau de la Chrétienne servait de limite entre ses États et la principauté que Khaïr Eddin et 'Aroudj s'étaient taillée en Algérie[1]. L'expulsion des Maures d'Espagne lui avait amené une population industrieuse d'environ 1,200 familles[2], et l'on peut faire dater de cette époque (1490-1500) l'organisation régulière de la course. La piraterie fut dès lors la principale ressource des habitants, dont les habitudes sont attes-

[1] Berbrugger, *Le Pégnon d'Alger,* Alger, 1860, in-8°, p. 30. Toutefois il ne cite pas ses sources.

[2] Cherchel devait avoir perdu beaucoup de son importance au XVe siècle, mais, en présence des témoignages cités plus haut, l'on ne peut admettre, avec Léon l'Africain et son copiste Marmol, qu'elle fut déserte pendant *trois siècles*, jusqu'à l'arrivée des Maures d'Espagne (Léon l'Africain, *De Africæ descriptione*, Leyde, Elzevier, 1632, in-32, p. 515-516). Postérieurement à Léon, Marmol comptait à Cherchel 5,000 maisons pouvant fournir 1,000 arquebusiers. (*L'Afrique,* t. II, p. 393). Bien que l'arrivée des Tagarins, Mudejares et autres maures d'Espagne fût une cause de prospérité pour l'Afrique, les émigrés furent en général maltraités hors des villes: en 1533 une colonie de 7,000 Andalous ramenés d'Oliva par Khaïr Eddin, et établie à Tipasa à l'est de Cherchel, fut pillée par les Kabyles du Chenoua et ne dut son salut qu'à l'intervention de Sidi Ah'med el-Kebir, le célèbre marabout de Blidah (Trumelet, *Les Saints de l'islam*, Paris, 1881, in-12, p. 231).

tées par un dicton attribué à Sidi Ah'med ben Yousef :

Cherchel (n'est que) honte,
Avarice et rebut de la société.
Son visage est une face de brebis,
Son cœur, un cœur de loup.
(Sois-y) marin ou forgeron,
Sinon, sors de la ville [1].

Ennemis des Espagnols et des chrétiens, les Turks devaient être bien accueillis à Cherchel. A l'époque où 'Aroudj et Khaïr Eddin s'emparèrent de Djidjelli (1514), un de leurs anciens compagnons de courses, Qara H'asan (H'asan le noir), originaire de Satalie, en Asie Mineure, s'établit à Cherchel et devint le chef des rois et des pirates auquel il amenait un renfort assez considérable. Mais 'Aroudj n'était pas homme à laisser fonder près de lui une principauté rivale, et, avant même d'attaquer le Peñon d'Alger, il marcha contre

[1] شرشال شرشلة
البخل والرذالة
وجهه وجه النعاج
وقلبه قلب الذيب
بحرى والّا حدّاد
والا اخرج من البلاد

شرشلة (var. شرشان), qui manque dans les dictionnaires, est expliqué par les indigènes par « corruption ». Il est probable qu'Ah'med ben Yousof, excessivement rancunier, avait été aussi mal reçu à Cherchel qu'à Mazouna et Ténès. On trouvera plus loin le récit d'une querelle qui éclata entre ce saint et Sidi Smian.

IMP. IMPRIM. NATIONALE.

Cherchel. Surpris par son arrivée, Qara H'asan ne songea pas à faire de résistance; il se rendit, fut décapité et ses Turks furent enrôlés dans l'armée de 'Aroudj (1515)[1]. Celui-ci repartit presqu'immédiatement pour Alger, laissant dans la ville une garnison de cent hommes et un k'aïd, Mah'moud ben Fâris ez-Zekki. Sur son ordre, ce dernier construisit un bordj qui fut terminé l'année même de la mort du célèbre pirate (1518 de J.-C., 924 de l'hég.). L'inscription commémorative de ce monument existe encore au musée de Cherchel[2] :

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد واله

هذا برج شرشال انشاه القايد محمود

بن فارس الزكى في خلافة الامير القايم بامر الله

المجاهد في سبيل الله اروج (sic) ابن يعقوب

بتاريخ اربع و عشرين بعد تسع مائة

[1] J'ai suivi la version de Haedo (*Histoire des rois d'Alger*, trad. par H. de Grammont, *Revue africaine*, 1880, p. 54-55). Le Ghazaouat place la mort de Qara H'asan après celle de 'Aroudj : suivant lui, ce Turk aurait été envoyé par Khaïr Eddin pour combattre Ah'med ben el-Qâdhi, émir arabe qui avait repris les projets de Sélim et-Toumi; il se serait laissé séduire par ses offres et aurait profité des embarras de son maître, obligé de quitter Alger pendant trois ans, pour se rendre indépendant à Cherchel. Mais à son retour (vers 1526 ou 1527) Khaïr Eddin l'aurait surpris dans cette ville et mis à mort. (Sander Rang et Denis, *Fondation de la régence d'Alger*, Paris, 1857, 2 vol. in-8°, t. I, p. 169-171; 210-211.)

[2] Cf. Berbrugger, *Le fort de Cherchel* (*Revue africaine*, 1865).

Au nom de Dieu clément et miséricordieux.

Que Dieu bénisse notre Seigneur Moh'ammed et sa famille.

Ceci est le bordj de Cherchel construit par le k'aïd Mah'moud ben Fâris ez-Zekki, sous le gouvernement de l'émir qui exécute les ordres de Dieu,

Qui fait la guerre sainte dans la voie de Dieu, Aroudj [1] ibn Ya'K'oub,

A la date de 924.

Après la mort de son frère, tué cette même année sur les bords du Rio Salado, en fuyant de Tlemcen, Khaïr Eddin prit en mains le pouvoir. Les habitants de Cherchel lui payaient un tribut annuel de 300 pièces d'or et bien qu'il eût refusé de faire de leur port son lieu de retraite, Barberousse s'occupa d'y construire un môle pour le protéger. Huit cents esclaves chrétiens furent employés à ce travail. L'amiral André Doria en fut averti : il n'ignorait pas que la ville manquait de murailles, et une nuit, en juillet 1531, il débarqua 1,500 hommes qui délivrèrent les prisonniers et repoussèrent les Turks surpris. Mais, au lieu de se rembarquer immédiatement, ils s'attardèrent à piller les maisons. Le jour venu, les Musulmans reprirent courage, firent un retour offensif, tuèrent 400 Espagnols et repoussèrent les autres jusqu'au bord de la mer, au moment où Doria, furieux de leur indiscipline, allait lever l'ancre. Peu de chrétiens échappèrent : outre les morts, 600

[1] La forme ازوج pour عروج adoptée par les manuscrits se retrouve dans une inscription de la mosquée des Chaouch citée par Berbrugger, *op. laud.*

tombèrent au pouvoir des Turks, en compensation des 800 esclaves qui avaient recouvré leur liberté [1]. La flotte de Khaïr Eddin arriva après la délivrance de la ville.

C'est à cette époque que remontent les premiers renseignements à demi-historiques sur les Beni Menacer. L'ancêtre éponyme des Smian paraît avoir été contemporain de Sidi Ah'med ben Yousof (xvie s.) et la tradition nous a conservé le souvenir d'une lutte qui éclata entre ces pieux mais vindicatifs personnages [2]. Le saint de la K'alaᶜah des Beni Râched ne ménagea pas les Beni Menacer dans ses épigrammes :

Beni Menacer
Fils de dispersés,
(Ont) beaucoup de soldats
Et l'esprit faux [3].

Quatre familles de marabouts se partageaient

[1] Haedo, *Histoire des rois d'Alger, Revue africaine*, 1880, p. 127; Marmol, *L'Afrique*, t. II, p. 393-394; Sander Rang et Denis, *Fondation de la régence d'Alger*, t. I, p. 245-247; Berbrugger, *Le fort de Cherchel;* Pellissier, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Algérie*, Paris, Imp. royale, 1844, in-4°, p. 43, et les auteurs espagnols cités en note.

[2] Voir plus loin.

[3] بنى مناصر
بنى مكسر
الجيش ياسر
والراى خاسر

Ce proverbe est quelquefois complété de cette manière :

Ils s'assemblent le matin pour adopter une sage résolution

alors l'autorité : les Nedjadjera dans le Sah'el, les Oulad bel H'asan et les Oulad Sidi Moh'ammed es'-S'er'ir près de Milianah, enfin les Oulad Sidi Mousa à Mazer. La première avait la prépondérance dans la tribu, qui était à ce moment indépendante des Turks[1].

L'arrivée d'un étranger, vers la fin du XVII[e] siècle (?), fut une cause de luttes et de troubles, qui existe encore aujourd'hui. Le Maroc, et surtout la Saguiat el-H'amra au sud de l'oued Noun, avaient reçu un assez grand nombre de Maures expulsés d'Espagne : principalement des fak'ihs, et il s'y était créé un centre de fanatisme religieux, d'où rayonnaient sur tout le Maghreb des missionnaires prêchant le rétablissement de l'islam chez les tribus dont la foi était devenue tiède ou même avait disparu[2]. Sidi Mo-

Ils se dispersent le soir sans avoir rien décidé
La sagesse ne leur vient qu'après la catastrophe.

(Philebert, *Expédition dans les Beni Menacer*, p. 3).

On cite aussi la variante suivante que j'ai recueillie à Blidah :

العرش غازز
والراى خاسر
يجتمعوا على الراى
يفترقوا بلا الراى

La tribu est nombreuse
L'esprit faux ;
Ils s'assemblent pour un projet
Et se séparent sans rien décider.

[1] Philebert, *op. laud.*, p. 4.

[2] Ainsi Sidi Ya'k'oub ech-Cherif, mort vers 1521, dont la k'oub-

h'ammed, surnommé Aberkan (ابركان, kab. *le noir*)[1], venu comme ses devanciers de la Saguiat el-H'amsa, s'était fait une réputation de sainteté dont son fils, appelé comme lui Sidi Moh'ammed Aberkan, profita pour établir son autorité sur les Beni Menacer. Les Nedjadjera essayèrent en vain de s'y opposer : ils furent vaincus et leur chef tué. Sidi-Moh'ammed fut accepté par tous pour chef, et son fils, Sidi Sah'raoui, obtint des Turks, moyennant un présent, l'investiture des fonctions de k'aïd[2]. Sa mort devint le signal d'une longue lutte entre les diverses fractions de sa famille, qui, expulsée deux fois par les Kabyles, revint deux fois et avait encore une grande influence dans le pays lors de la conquête française.

Durant cette période, l'histoire de Cherchel n'est pas moins obscure qu'au commencement du moyen âge ou au xve siècle. Elle vécut sans doute de la pi-

bah s'élevait près de Blidah, originaire de Cordoue, venait de Maroc; Sidi Moh'ammed, le patron des Amchach, Sidi Ah'med ou Ahmed, enterré à Tizza, étaient du Gharb; Sidi Ikhlef, qui prêcha chez les H'achem de Mascara et les Sa'ouda de Blidah (xvie siècle), était parti de la Saguiat El-H'amra, ainsi que Sidi Moh'ammed ben Aouda, établi chez les Flitta, et Sidi Moh'ammed ben Chakour, à qui la légende attribue l'ouverture des gorges de la Chiffa (même date). Sidi Mousa ben Nas'r, l'apôtre des Beni Salah' et Sidi Gharib (xvie siècle) étaient aussi venus de l'ouest (Cf. Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, passim). Ah'med ben Tamimount qui réunit les Talar'ma en 599 hég. (?) venait aussi de la Saguiat (Cf. Féraud, *Notice sur les Talar'ma, Notices et mémoires de la société archéologique de Constantine*, 1869, p. 3.

[1] Il est à remarquer qu'une tribu berbère du Sahara méridional sur la rive nord du Sénégal porte encore aujourd'hui le nom de *Brakna* (forme plur. arabe de ابركان).

[2] Philebert, *Expédition dans les Beni Menacer*, p. 5-7.

raterie comme les autres villes du littoral : Alger, Mostaghanem, Ténès, Dellis, etc. En 1093 de l'hégire (1681), elle fut bombardée par la flotte française commandée par Duquesne, qui venait de châtier Alger. Cette attaque amena l'assassinat du dey Baba H'asan remplacé par Mezzo-Morto [1]. D'après Abou Ras, elle eut beaucoup à souffrir de ce bombardement dont elle ne se releva pas; car, au XVIIIe siècle, Laugier de Tassy et Shaw [2] disent qu'elle était sans importance et complètement ruinée.

Elle était encore en cet état lors de la conquête française [3]. Une soumission nominale de la ville eut lieu en 1830, de la part du k'aïd Moh'ammed ben 'Aisa el-Berkani; mais en 1834, celui-ci s'aliéna ses administrés, qui réclamèrent auprès du gouverneur général, et s'enfuit chez les Beni Menacer. On ne sut pas profiter immédiatement des bonnes dispositions de la population et ce ne fut qu'en 1835 qu'une colonne alla installer El-H'adj 'Omar, l'ancien bey de Titeri, bientôt chassé par Berkani, après le départ de nos troupes [4]. Par le déplorable traité de

[1] Moh'ammed Abou Ras, *Voyages extraordinaires et nouvelles agréables*, tr. par Arnaud, *Revue africaine*, 1881, p. 473.

[2] Laugier de Tassy, *Histoire du royaume d'Alger*, Amsterdam, 1727, 2 vol. in-12, t. I, p. 171; Shaw, *Voyage dans la Régence d'Alger*, p. 267-272.

[3] Shaler, *Esquisse de l'état d'Alger*, Paris, 1830, in-8°, p. 21.

[4] J. Barbier, *Itinéraire historique et descriptif de l'Algérie*, Paris, 1855, in-12, p. 150-151. Pellissier de Reynaud, *Annales algériennes*, Paris, 3 vol. in-8°, 1854, t. I, p. 343. On ne doit consulter ce dernier ouvrage qu'avec une extrême précaution, car à une partialité déclarée, il joint de graves inexactitudes.

la Tafna, qui cédait à ʿAbd el-K'ader le pays situé à l'ouest de l'oued Mazafran, Cherchel fit partie des possessions de l'émir qui y entra en 1839 et fit sa prière dans la grande mosquée. Dans la même année (12 décembre), après la reprise des hostilités, des pirates de cette ville s'étant emparés d'un bateau de commerce français, le maréchal Valée, gouverneur général, partit d'Alger le 12 janvier 1840, battit les H'adjoutes, et, le 16 du même mois entra dans Cherchel où il établit définitivement la domination de la France[1]. La guerre continua aux environs, et, en 1841, le commandant supérieur de cette place fut tué aux portes de la ville.

Les Beni Menacer étaient restés indépendants; mais, en 1842, à l'instigation de ʿAbd el-K'ader auquel s'étaient ralliés les Berkanis (forme arabisée d'*Aberkan*), ils attaquèrent Cherchel et Milianah. Une colonne commandée par le général Changarnier franchit les crêtes du Zakkar et soumit le pays[2]. Un aghalik des Beni Menacer fut créé et confié à K'addour ben ʿAbd Allah el-Berkani, dont le parent, Moh'ammed ben Aïsa el-Berkani, était un des lieutenants les plus actifs de ʿAbd el-K'ader. Avec un tel

[1] Christian, *L'Afrique française*, Paris, s. d. in-4°, l. VI, p. 341; Pellissier de Reynaud, *Annales algériennes*, t. II, p. 376, place l'expédition française au mois d'avril.

[2] Des détails sur cette expédition sont donnés dans l'ouvrage du comte de Castellane (*Souvenirs de la vie militaire en Afrique*, Paris, 1854, in-12, p. 12-22). Cf. Pellissier de Reynaud, *Annales algériennes*, t. III, p. 56-60.

agha, on devait s'attendre à une révolte : elle éclata en 1843; la répression fut rendue pénible par des tourmentes de neige et de pluie[1]. K'addour fut destitué et l'aghalik scindé en deux parties : l'une relevant de Cherchel, l'autre de Milianah. Par mesure de précaution, tous les membres de la famille des Berkanis furent expulsés; après la pacification complète du pays, cinquante-huit d'entre eux obtinrent de rentrer (1847). A peine troublée en 1854 par l'apparition chez les Beni bou Salah' d'un faux mahdi bientôt arrêté, la tranquillité dura jusqu'en juillet 1871; alors l'insurrection vaincue en Kabylie se ralluma à l'ouest d'Alger. Les chefs étaient encore des Berkanis, Si Malek, tué dans une escarmouche, et l'ancien agha K'addour ben Embarek : Cherchel et les villages voisins furent bloqués, H'ammam Rir'a incendié, Milianah menacée. Une colonne, partie de cette dernière ville, opéra par les crêtes du Zakkar, de concert avec une autre sortie de Cherchel, et le 31 août, l'expédition était terminée, les rebelles châtiés et le pays pacifié[2].

[1] Christian, *L'Afrique française*, l. VII, p. 401.

[2] Voir, pour l'historique detaillé de cette campagne, le mémoire du colonel (aujourd'hui général) Philebert : *Expédition dans les Beni Menacer en 1871*. L'auteur s'y montre très favorable aux Berkanis.

II.

PHONÉTIQUE ET MORPHOLOGIE.

Le petit nombre de textes et le peu d'étendue du vocabulaire que j'ai recueillis ne me permettent pas, on le comprendra, d'exposer d'une manière définitive la phonétique du dialecte des Beni Menacer : je me contenterai de signaler ses principales particularités et de déterminer la place qu'il occupe dans la famille berbère, en réservant à des résultats d'une exploration ultérieure le soin de compléter, peut-être même de rectifier sur quelques points, ce que j'en dis aujourd'hui.

Adouci comme tous ceux qui se parlent au bord de la mer, ce dialecte paraît appartenir au groupe que j'ai appelé *intermédiaire*, en opposition au groupe plus dur du nord (Zouaoua, Ahaggar) et à celui plus amolli du sud (Aouelimmiden, Zenaga). Au point de vue phonétique, il présente certaines particularités qu'on rencontre dans le Chaouïa de l'Oued 'Abdi et le Chelh'a du Rif, mais il diffère de celui-ci par la non-substitution au ل du ر, et surtout du د (ces derniers marquant le passage du ل du nord au ج et au ژ du Zénaga). Si dans le vocabulaire, assez voisin de celui de Bougie et du Rif, il a conservé des termes anciens perdus ailleurs, pour la phonétique, il a subi des modifications qui l'écartent du zouaoua plus que le mzabi, le chelh'a du Sous ou des Bel H'alima. Une des plus curieuses, et qui le

rend plus difficile à comprendre, est la transformation du ث en un ه qui ne tarde pas à disparaître dans la prononciation, surtout dans la tribu des Beni Zouï, chez les Gouraya près de l'O. Damous[1], entre Cherchel et Tenès. Ainsi l'on rencontre les formes *thitaouïn* et *hithaouïn* « yeux »; *thennit*, *hennit* et *ennit* « tu as dit »; *thamemt* et *amemt* « miel »; *thamourth* et *amourth* « terre ». La chute du *th* final des substantifs féminins ou des lettres initiales des noms masculins n'est pas moins fréquente. On croit trouver ici la désorganisation et la confusion phonétiques et morphologiques qui ne se présentent que dans les langues cultivées, arrivées à la dernière période de leur existence, celle qui précède leur transformation sous l'influence d'idées nouvelles ou au contact d'éléments étrangers. En comparant le dialecte des Beni

[1] Les Gouraya passaient déjà au XVIe siècle pour des barbares : Sidi Ah'med ben Yousof disait d'eux :

كَـــورايـــة جـــورايـــة
ما فيهم لا علم ولا قراية (? قرايا .p)

Gouraya, terre d'injustice.
On n'y trouve ni sciences, ni villages.

Il est vrai qu'il ajoutait en parlant des Beni Zouï ou Ziouï :

الـــغـــلـــة فى الارهـــاط
و البـــركة فى بنى زيـوى
مية (*sic*) رهـط فيهم

Les récoltes dans les familles.
Et la bénédiction chez les Beni Ziouï
Cent familles chez eux.

Menacer au zouaoua ou au touareg des Ahaggar, il semble qu'on a affaire à une langue littéraire usée et décolorée, à côté d'un patois, postérieur historiquement, mais resté stationnaire et gardant la dureté des articulations primitives dans toute leur exactitude. Ce qui rend ce point de vue plus digne d'attention, c'est que, comme je l'ai dit plus haut, ce dialecte fut parlé à l'endroit même qui fut le centre de la civilisation numido-mauritanienne sous Juba II et ses successeurs, tandis que les Igaouaouen (Zouaoua) menèrent toujours une vie barbare dans leurs montagnes et demeurèrent, longtemps encore après la conquête arabe, à l'abri de tout contact étranger [1].

Les transformations subies par la langue des Beni Menacer sont cependant différentes de celles qui ont amené les particularités relevées dans les dialectes du sud. Tandis que ces derniers, et avec eux quelques-uns de transition (Ghat, Kel-Ouï) substituent des chuintantes aux sifflantes, des lettres mouillées aux dentales, tout en conservant presque intactes les palatales, les explosives et les gutturales, le dialecte des Beni-Menacer a gardé presque sans altération les sifflantes et les dentales [2] en adoucis-

[1] M. Newman avait entrevu ce caractère du dialecte des Beni Menacer, mais sans pousser bien loin son examen, ni donner des preuves : « I conclude that they exhibit to us an old and corrupted Kabaïl, though their pronouns in De Slane diverge notably. . . Here therefore it seems that the Beni Menasser retain the antique nouns » (*Libyan vocabulary*, p. 7).

[2] Quelquefois cependant le ز du Zouaoua est transformé en *j*,

sant les gutturales et les explosives. Le ݣ du Jurjura est représenté par un ى : *iiour* « lune » = *aggour* (Zouaoua); *zeïlou* « joug » = *azaglou* (Zouaoua) et *azougel* (Bougie); *ariaz* « homme » = *argaz* (Zouaoua, Chelh'a, Chaouïa, Djerbah, Bougie). Le ك des dialectes du nord en se mouillant a pris un son analogue à celui du *ch* allemand après les voyelles faibles ă, e, i, ŏ, ŭ : je le représente dans la transcription par le χ grec. Ainsi *iχerri* « mouton » = *ikerri* (Zouaoua, Bougie, Aïtkhalfoun) et *guerer* (Zénaga) : *iχ*, suffixe de la 2ᵉ personne = *ek* des autres dialectes. Ce son existe dans presque tous les dialectes intermédiaires : dans le Chaouïa de l'Oued ʿAbdi et le Rifain des Temsaman, des Beni-Ouriar'en et des Bot'ioua [1]. Le ك s'adoucit aussi en ڃ, *netch* « moi » =

ak'joun « chien » = *ak'zin* (Zouaoua); mais les exemples sont rares.

[1] C'est cette consonne que M. Newman (*Libyan vocabulary*, p. 89) transcrit par un caractère correspondant au ح arabe auquel il l'assimile pour le son. Mais je puis affirmer que mon interprète des Beni Menacer, Moh'ammed ʿAbdi, et les Rifains que j'ai entendus au Maroc et dans la province d'Oran, faisaient sonner différemment la chuintante χ et l'aspirée ح. D'autres idiomes sémitiques nous présentent des phénomènes analogues. En amharique le ከ gĕĕz est devenu ኸ, puis a fini par se confondre avec le ሀ. Ex. : ሆነ ፡ être = ኮነ ፡; le suffixe de la 2ᵉ personne du masculin singulier ከ en gĕĕz, s'écrit indifféremment ኸ ou ሀ en amharique. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre, je crois, un passage de Masʿoudi (*Prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard, t. I, Paris, in-8°, 1861, ch. xvi, p. 333), où il dit que les habitants du Mahra (Yémen) mettent un ش à la place du ك et prononcent لش « à toi » pour لك (*lach* = *lek*). L'écriture arabe ne pouvant figurer le son du χ, l'historien s'est servi d'une transcription équivalente. Ni Fresnel (*Notes sur l'ch'kili*, *Journal asiatique*, 1838, t. II, p. 79), ni le baron de Maltzan qui a donné

nek (dialectes du nord); *aietcha* « demain » = *azekka* (Zouaoua); puis en ش, *thichchert* « ail » = *thiskert* (Bougie); le ك devenu un ش, s'est assimilé le س qui précédait. La tendance à mouiller et à affaiblir le ك est donc avec la substitution du ة au ث et même la chute de cette lettre, un des principaux caractères de ce dialecte.

Un troisième est la tendance à l'iotacisme : les suffixes de la 2e et de la 3e personne du singulier sont vocalisés en *i* : *iχ* = *ek; im* = *em; enniχ* = *ennek; ennis* = *ennes. Ezzith* « devant » = *ezzath* des autres dialectes; les pluriels terminés en *in* sont plus fréquents que partout ailleurs : *iberraouin* « sauterelles »; *ir'erd'ouamin* « scorpions »; *thisinedjd'amin* « tarentes »; *thiichchin* « poux »; *thibouidiouin* « pouliches », etc.

Quant aux dentales, le ذ paraît dominer; il remplace parfois le ث : *ad'bir* « pigeon » = *ithbir* (autres dialectes); le ز : *loud'* « faim » = *louz* (Zouaoua) et le د : *ezd'er'* « habiter » = *ezder'* (Bougie); *foud'* « genou » = *foud* (K's'ours, Chaouïa, Mzabi); *ad'mam* « genêt » = *idmim* (Zouaoua). Cependant la seconde personne de l'aoriste et du prétérit est plus souvent terminée en ث qu'en ذ.

Dans les substantifs masculins, la voyelle initiale tombe et le mot commence par une consonne. Le

sur le mahri des renseignements plus complets (*Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, t. XXV, p. 196), ne paraissent avoir connu l'assertion de Mas'oudi, que mieux que personne ils étaient à même de vérifier.

même fait se produit, mais plus rarement, dans le dialecte de Bougie. Ex. : *dhad* « doigt » (*adhad*); *foullous* « poussin » (*afoullous*); *χoured* « puce » (*aχoured*); *sasnou* « arbouse » (*isisnou*); *jither* « vautour » (*igider*); *baouen* « fèves » (*ibaouen*); *foud'* « genou » (*afoud*). Lorsque l'*a* initial est conservé, il devient *ou* dans les cas obliques[1].

Le féminin, comme le diminutif, s'obtient en préfixant et en suffixant un ث ou un ت à la forme simple. Excepté *amez* « ogre », f. *thamza*.

Le ث initial du féminin tombe dans certains mots ou s'affaiblit en ة (Voir la phonétique p. 543). Ex. *zizout* « abeille » (*thizizout*); *amemt* « miel » (*thamemt*); *r'orft* « chambre (*thar'orft*). Quelques mots de forme féminine mais sans masculin ne se terminent pas par un ث[2]; *thaïd'a* « pin »; *thaslir'oua* « caroubier », *thala* « fontaine », etc.

Le génitif se marque généralement par la préposition ن (*n*) entre les deux substantifs en rapport d'annexion; le datif par la préposition ى (*i*).

Les pluriels masculins se forment de plusieurs manières :

1° en ajoutant *in*, *an* ou *en*. Lorsque le mot commence au singulier par un *a*, cet *a* se change en *i*. Ex. *ariaz* « homme », pl. *iriazen; ar'erd'a* « rat », pl. *ir'erd'aïn; aselmam* « poisson », pl. *iselmamen; iïs* « cheval », pl. *iïsan*. Quelques noms conservent ce-

[1] Cf. Hanoteau, *Grammaire kabyle*, p. 36.
[2] Cf. Hanoteau, *op. laud.*, p. 17-18.

pendant au pluriel l'*a* initial du singulier : *arrach* « enfant », pl. *arrachen; attin* « cruche », *attinen;*

2° par des modifications intérieures analogues à celles des pluriels brisés des langues sémitiques du sud (arabe, sabéen, gëëz) :

a. La lettre qui précède la consonne finale se change en *a*. Ex. *amk'ark'our* « grenouille », *imk'ark'ar; adjah'moum* « merle », *idjah'mam; aielzim* « hache », *iilzam.*

b. En changeant en *a* la voyelle qui termine le mot. Ex. *alili* « laurier rose », *ilila; afertettou* « papillon », *ifertetta.* Dans quelques mots terminés par *ou*, cette lettre, au lieu de disparaître entièrement, est placée avant la dernière consonne ordinairement sans voyelle au singulier : *akhbou* « trou », pl. *ikhouba; hanou* « tente », *ihouna; afrag* « haie », *ifourag;*

3° par une combinaison des deux premières formes[1] : Ex. *aχerri* « mouton », pl. *iχerran; r'erd'am* « scorpion », *ir'erd'ouamin; foud'* « genou », *ifad'en.*

Quelques mots intercalent la lettre و (*ou*) avant la terminaison du pluriel : *aberrou* « sauterelle », *iberraouin.*

Parfois une voyelle ancienne, disparue au singulier, s'est conservée au pluriel : *aïd'al* « prairie », pl. *ioud'alen*, dans les autres dialectes *agoud'al.*

[1] C'est cette forme qui est sans doute la plus ancienne : les deux premières n'en sont que des dérivées. Cf. Guyard, *Nouvel essai sur la formation du pluriel brisé en arabe,* Paris, 1870, in-8°, p. 7.

La formation du pluriel en *aten* ou *athen* semble inconnue dans ce dialecte.

Dans les noms féminins qui ont un masculin, le pluriel s'obtient en préfixant *th* au pluriel masculin quelle que soit sa formation : *thafellist* « hirondelle », pl. *thifellas; thisinedjd'am* « tarente », *thisinedjd'amin; thabdaïth* « gilet », *thibdaïn; thououk'k'aith* « pierre », *thououk'k'aï; thaouourth* « porte », *thioura.*

Les noms qui n'ont pas de masculin et en général ceux qui ne sont pas terminés par un ث font leur pluriel en changeant la voyelle finale en *iouin* et en préfixant la syllabe *thi*, au lieu de *tha*. Ex. *tharia* « ruisseau », *thiriouin; thibouidi* « pouliche », *thibouidiouin; thkounda* « tarentule », *thikoudaouin; thizi* « col » fait *thizaouin.*

L'adjectif suit les mêmes règles que le substantif : au masculin singulier, il est ordinairement précédé de la particule ذ.

IMPRIMERIE NATIONALE.

TABLEAU COMPARÉ DES PRONOMS PERSONNELS CHEZ LES BENI MENACER ET DANS LES PRINCIPAUX DIALECTES BERBÈRES [1].

		BENI-MENACER.	arabe	(de Slane)	RIFAIN.	arabe
Sing.	1re p. com.	*netch*	چ	*netchinti* نچينتى	*nich*	نش
Sing.	2e p. masc.	*chek*	شك	([2] *k'eïn*)	*chek*	
Sing.	2e p. fém.	*chem*	شم		*chem*	
Sing.	3e p. masc.	*netta*	نتا		*netta*	
Sing.	3e p. fém.	*nettath*	نتات	(*nettat*)	*nettath*	
Plur.	1re p. com.	*netchnin*	نچنين	(m. *nachnin*) (f. *nechnint*)	*nechnin*	نشنين
Plur.	2e p. masc.	*χennioun*	كنيون	(*chemmin, kounin*)	*χenniou*	كنيو
Plur.	2e p. fém.	*χenniount*	كنيونت	(*chemminti*)	*χennint*	كنينت
Plur.	3e p. masc.	*nahnin*	نهنين	([3] *id., nathnin*)	*nahnin*	
Plur.	3e p. fém.	*nahnint*	نهنينت	(*nanint, nathnint*)	*nahnint*	

		MZABI.	arabe	CHAOUÏA.	BOUGIE.	arabe
Sing.	1re p. com.	*netch*		*neteh*	*nek*	نك
Sing.	2e p. com.	*chetch*	شچ	*chek*	m. *ketch*	كچ
Sing.					f. *kem*	كم
Sing.	3e p. masc.	*netta*		*netta*	*nettsa*	
Sing.	3e p. fém.	*nettata*	نتاتا	*nettath*	*nettsath*	

[1] On trouvera dans la première partie de ces notes (p. 27 et 52) les pronoms personnels des dialectes de Djerbah et des Kel-Ouï. J'ai joint à ce tableau les pronoms en langue haoussa qui, de toutes les langues proto-sémitiques, est celle qui se rapproche le plus du groupe berbère. Lepsius (*Nubische Grammatik*, Berlin, 1880, in-4°, p. XVII) rattache même le haoussa à ce groupe pour former la classe des langues libyques.

[2] Les mots entre parenthèses sont les pronoms donnés dans ce dialecte par M. de Slane, *Appendice à l'Histoire des Berbères*.

[3] La forme نهنين est encore un exemple de la substitution du ه au ث. Cf. ces formes en rifain et en mzabi.

Plur.	1re p. com.	*nechenin*	*nechenin*	m. *noukni* نكنى f. *noukenti* نكنتى
	2e p. com.	*chetchouin* تچوين	*chenouin* شنوين (*χennouin?*)	m. *kounoui* كنوى f. *kountoui* كنتوى
	3e p. com.	*nichenin*, *netnin* نتنين	*nihenin*	m. *noutni* نتنى *nouhni* f. *nouthentsi* نثنتى *nouhentsi* نهنتى

		ZENAGA.	K'S'OURS.	CHEL'HA DU SOUS.
Sing.	1re p. c.	*nika* نكا	*netch*	*nek*
	2e p. m.	*kouk* كوك	*chek*	*ki* كى
	2e p. f.	*koum* كوم	*chemmint* شمينت	*kemin* كمين
	3e p. m.	*nenta* ننتا	*netta*	*netta*
	3e p. f.	*nentai* ننتاى	*nettatsa*	*nettat* نتات
Plur.	1re p. c.	*noukouni*	*netchini* نچينى	m. *nokni* f. *nokonti*
	2e p. c.	*netnin* (?) نتنين	m. *chekoumin* شكمين f. *cheminti* شمينتى	m. *konoui* f. *konamti* كمتى
	3e p. c.	*nennen* ننن	*netninti* نتنينتى	m. *nothni* نثنى f. *nothenti*

		GHDAMÈS.	ZOUAOUA.	HAOUSSA.
Sing.	1er p. c.	*nech* نش	*nek*	*na*
	2e p. m.	*cheg* شگ	*ketch*	*ka*, *kai*
	2e p. f.	*chem*	*kem*	*ki*
	3e p. m.	*netou* نتو	*netsa*	*yu*
	3e p. f.	*nettath*	*netsath*	*ta*
Plur.	1er p. c.	*neknin* نكنين	m. *noukni* f. *noukenti*	*mou*
	2e p. c.	*chegouanini* شگوانين	m. *kounoui* f. *kounemthi* كمثى	*kou*
	3e p. m.	*nalanin* (?) نلانين	*nitheni* نيثنى	*sou*
	3e p. f.	*natin* نتين	*nithenti*	

		AHAGGAR.		AOUELIMMIDEN.	
Sing.	1re pers. c.	*nek*	•:ⵏ	*nek*	
	2e pers. m.	*kai*	≤•:	*ke*, •:; *kai*	
	2e pers. f.	*kem*	⊐•:	*kam*	
	3e pers. m.	*enta*	.+ⵏ	*enta*	
	3e pers. f.	*entat*	++ⵏ	*entadi*	•⊓+ⵏ
Plur.	1re pers. m.	*nekkenidh*	∃ⵏ•:ⵏ	*nekenet*	+ⵏ•:ⵏ
	1re pers. f.	*nekkenetidh*	∃+ⵏ•:ⵏ	*nekenatet*	++ⵏ•:ⵏ
	2e pers. m.	*kaouenidh*	∃ⵏ:•:	*kaouenit*	+ⵏ:•:
	2e pers. f.	*kametidh*	∃+⊐•:	*kametet*	++⊐•:
	3e pers. m.	*entenidh*	∃ⵏ+ⵏ	*entenet*	+ⵏ+ⵏ
	3e pers. f.	*entenetidh*	∃+ⵏ+ⵏ	*entenetet*	++ⵏ+ⵏ

PRONOMS PERSONNELS SUFFIXES.

1° Compléments d'un substantif :

	BENI-MENACER.	HAOUSSA.
De moi.....	*iou* يو, *inou* ينو	m. *na*; f. *ta*
De toi.....	m. *iχ* يك, *enniχ* نيك	*ka*, *nka*
	f. *im* يم, *ennim* نم	*ki*, *nki*
De lui.....	*is* يس, *ennis* نيس	m. *sa*, *ensa*
D'elle.....		f. *ta*, *nta*
De nous.....	*ar'* اغ, *ennar'* ناغ	*mou*, *enmou*
De vous....	m. *ennouen* نون; f. *ennouent* نونت	*kou*, *enkou*
D'eux......	*ensen* نسن	*sou*, *ensou*
D'elles......	*ensent* نسنت	

2° Compléments d'une préposition (« sur » *fell* فل) :

Sing.	1re pers. com.	Sur moi......	*felli* فلى
	2e pers. masc.	Sur toi.......	*fellaχ* فلاك
	2e pers. fém.	Sur toi.......	*fellam* فلام
	3e pers. com.	Sur lui, elle...	*fellas* فلاس
Plur.	1re pers. com.	Sur nous......	*fellanar'* فلاناغ
	2e pers. masc.	Sur vous......	*fellaouen* فلاون
	2e pers. fém.	Sur vous......	*fellaouent* فلاونت
	3e pers. masc.	Sur eux.......	*fellasen* فلاسن
	3e pers. fém.	Sur elles......	*fellasent* فلاسنت

3° Compléments indirects d'un verbe :

Sing.	1re pers. com.	À moi........	*aï* اى
	2e pers. masc.	À toi.........	*iχ* يك, *iaχ*
	2e pers. fém.	À toi.........	*iam* يم
	3e pers. com.	À lui, à elle...	*ias* ياس, *as* اس
Plur.	1re pers. com.	À nous.......	*anar'* اناغ
	2e pers. masc.	À vous.......	*iaouen* ياون
	2e pers. fém.	À vous.......	*iaouent* ياونت
	3e pers. masc.	À eux........	*asen* اسن, *iasen* ياسن
	3e pers. fém.	À elles.......	*asent* اسنت, *iasent* ياسنت

4° Compléments directs d'un verbe :

		BENI-MENACER.	HAOUSSA.
Sing.	1re pers. com.	*i* ى	*ni*
	2e pers. masc.	*iχ* يك	*ka*
	2e pers. fém.	*im* يم	*ki*
	3e pers. com.	*t* ت, *th* ث, *h* ه	m. *chi* (*ši*), *sa* f. *ta*
Plur.	1re pers. com.	*ar'* اغ	*mou*
	2e pers. masc.	*ouen* ون	*kou*
	2e pers. fém.	*tchent* چنت	*kou*
	3e pers. masc.	*then* ثن, *hen* هن	*sou*
	3e pers. fém.	*thent* ثنت, *hent* هنت	*sou*

Adjectifs et pronoms démonstratifs : *a*, ا « ce, cette »; *agi*, اگّى « celui »; f. *thagi*, ثاگّى, pour les objets rapprochés; *enni*, انّى; f. *thenni*, pour les objets éloignés; *ouenni*, ونّى « celui qui », f. *thenni*, ثنّى [1].

Adjectifs et pronoms relatifs, interrogatifs et indéfinis : *manis*, مانس « quel, qui » : *manis tamourtiχ*, مانس تمورتيك « quel est ton pays? »; *ma*, ما « quoi,

[1] Voici la liste des adjectifs démonstratifs d'après M. de Slane : « ce, cet » *in*, *win*, *wou*, *athaïou*, f. *attaïou*, pl. *athnaïn*; « ceci » *wou*; « cela » *wouou*; « celui-ci » *wou*, *athaiou*, f. *thou*, pl. m. *iodou*, f. *thedou*, *attentaiou*; « celui-là » *win*, f. *tin*, *thin*, *thenni*, pl. m. *win*, f. *thidin*, *tinnou*, *attenbaïn* (*Appendice*, p. 512-513).

comment » : *ma tennan sthk'ebaïlith*, ما تنان ستقبايليت « comment dit-on en k'abyle? » ; *manisi*, مانسى « d'où » : *manisi tousid*, مانسى توسيد « d'où viens-tu ? » ; *ma ta*, ما تا « quoi » : *ma ta iourin ftouggourth*, ما تا يورين فتوڭورث « qu'y a-t-il d'écrit sur la porte ? » ; *ennidhen*, انيضن « autre » ; f. *thennidhen*, ثنيضن.

Les Beni Menacer n'ont conservé que les deux premiers noms de nombre berbères : *iidj*, يج, un, fait *iicht*, يشت ; *sin*, سن, deux, fait *sanat*, سنات. A partir de trois, ils se servent des noms arabes.

« Ne-pas » *our...ch*, ور-ش, *ou...ch*, و-ش. « Je ne l'ai pas vu », *our zrir'tech*, ور زريغتش.

La conjugaison des verbes présente les modifications phonétiques signalées plus haut. Au prétérit, les préfixes ont une tendance à disparaître pour reparaître à l'aoriste après la particule *a* ou *ad* qui caractérise ce dernier temps. De plus la voyelle *i* paraît dominer dans le prétérit, tandis que l'*a* ou l'*e* l'emportent à l'aoriste.

Ex. : ZER زر « VOIR ».

PRÉTÉRIT.

zrir'........ زريغ	j'ai vu
azrit...... ازريت	tu as vu
tazrit...... تزريت	
hazrit.... هزريت	
izra........ يزرا	il a vu
tezra........ تزرا	elle a vu
hezra...... هزرا	
nezra...... نزرا	nous avons vu
azrim...... ازريم	vous avez vu (m.)
tazrim.... تزريم	

azrimt. . .	ازريمت	vous avez vu (f.)
tazrimt . . .	تزريمت	
zrin.	زرين	ils ont vu.
zrint.	زرينت	elles ont vu

AORISTE.

ad ezrar'. .	اداززاغ	je vois
a tezred. . .	اتزرد	tu vois
tezret.	تزرت	
a izer.	ايزر	il voit
a tezer.	اتزر	elle voit
a nezer.	انزر	nous voyons
a tezrem. . .	اتزرم	vous voyez (m.)
a tezremt.	اتزرمت	vous voyez (f.)
a zeren.	ازرن	ils voient
a zerent. .	ازرنت	elles voient

IMPÉRATIF.

zer (thème du verbe)	زر	voir
zerem	زرم	voyez (m.)
zeremt	زرمت	voyez (f.)

PARTICIPE INDÉCLINABLE.

izeran يزرن voyant

La plupart des verbes commençant par un *a* changent au prétérit cet *a* en *ou*. Ex. : *aoui* « porter » اوى, aor. *iououi* يوّى ; *anez* انز « se baisser », aor. *iounez* يونز.

On rencontre dans le dialecte des Beni Menacer, la plupart des formes de verbes observées dans celui du Zouaoua[1].

[1] Hanoteau. *Grammaire kabyle*, p. 105-158.

Forme factitive (1[er] f.) par *s* préfixe : *sioudh* سيوض « faire arriver » de *aoudh* اوض « arriver »; *sili* سيلى « faire monter », de الى *ali* « monter ».

Forme réciproque (2[e] f.) par *m* préfixe *mh'abban* محبن « ils se sont liés d'amitié mutuellement », de *h'abb* حب « aimer ».

Forme passive (3[e] f.), par *thoa*, préfixe correspondant au *tsou* du Zouaoua : *thoura* تورا « être écrit ».

Forme d'habitude (5[e] f.), par *t* préfixe *th'aous* تحاوس « se promener d'ordinaire » de *h'aous* حاوس; *tenna* تنا « dire habituellement » de *ina* ينا « dire ».

De même on trouve des formes verbales combinées : *msfrak'in* مسفراقين « ils se sont séparés », rac. فرق « être séparé », combinaison de la 2[e] et de la 1[re] forme.

Les principales prépositions sont : *akid* اكد « par, avec »; *d'og*, *d'oug* ذوك, ذك « de, par »; *zis* زيس « de »; *r'or*, *r'* غر, غ « chez »; *fell*, *f*, *fi* فل, ف, فى « sur »; *ez-zith* ازيث « devant »; *senaï*, سناى « dessous »; *seg* سك « de, hors de »; *sami*, *ar* سمى, ار « jusqu'à »; *d'i* ذى « dans, à cause de »; *i* ى « pour, à, vers »; *s* ص « depuis ».

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 OCTOBRE 1884.

En l'absence de M. Adolphe Regnier empêché, la séance est ouverte à huit heures par M. Barbier de Meynard vice-président. Le procès-verbal de la séance précédente est adopté.

M. Barbier de Meynard adresse un dernier adieu à la mémoire de Stanislas Guyard, enlevé à la Société et aux études orientales par une mort aussi cruelle qu'imprévue. Il rappelle les services rendus par ce jeune savant à la Société dont il était un des membres les plus dévoués, énumère les principales publications dont il a enrichi le *Journal asiatique*, et termine en réclamant le concours de tous les membres de la Société pour réparer les vides qui se font si rapidement dans ses rangs. (Le texte de cette allocution a paru déjà dans le *Journal asiatique*, août-septembre-octobre, p. 385.)

Il est donné lecture : 1° d'une lettre du secrétaire de l'Institut royal pour la philologie de la Haye, réclamant des numéros manquants du *Journal*, servi à l'Institut royal en échange de ses publications; 2° de deux lettres de M. B.-H. Hodgson, qui remercie la Société de son élection, et annonce l'envoi d'un mémoire.

M. Garrez communique deux lettres adressées à M. Guyard en juin dernier, l'une du notaire chargé de la liquidation de la succession de M. Sanguinetti, l'autre du Ministère de l'in-

struction publique, relative à la subvention annuelle accordée à la Société. Les démarches nécessaires seront faites pour la prompte solution de ces deux affaires.

Communication de M. Halévy sur le nom du patriarche Noé. M. Halévy distingue la forme arabe de ce nom *Noûh* avec *h* doux, de la forme éthiopienne *Noûkh* avec *kh.* Il montre que la première de ces formes est primitive et vient directement d'une source juive, tandis que la seconde dénote une origine araméenne, indication confirmée par l'histoire, puisqu'on sait que les Éthiopiens ont été convertis au christianisme par des missionnaires syriens. M. Halévy termine par quelques considérations sur les lettres qui se sont dédoublées en arabe, phénomène qu'il n'hésite pas à considérer comme une formation postérieure qui aurait donné naissance à des racines secondaires.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Directeur de l'instruction publique de Bengalore, Nâga Varmmâ's Karṇâṭaka Bhâshâ-bhûshana, the oldest grammar extant of the language, edited with an introduction by Lewis Rice, director of public Instruction. — Bengalore, Mysore Government Press, 1884. In-4°.

Par la Société. *American Oriental Society,* Proceedings at Boston, may 1884. In-8°.

Par le gouvernement de l'Inde anglaise. *Selections from the records of the government of India,* home department n° CXCV. Reports on publications issued and registred in the several provinces of British India during the year 1882. Calcutta, printed by the superintendent of government printing. India, 1884. In-8°.

— *Review of the forest Administration in British India,* for the year 1882-1883, by W. Schlich. — Simla, Government central branch press, 1884. Gr. in-4°.

Par l'éditeur. *Bibliotheca geographica et historica,* or a ca-

talogue of rare and curious books, maps, charts, etc. Bristol, on sale by William Nield, 1884. In-8°.

Par l'auteur. (Tirage à part des Berichte der philol.-histor. Classe der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 1884). 3e fragment des *Studien über Dozy's supplément aux dictionnaires arabes*, par M. Fleischer. In-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. XXXVIIIe Band, II-III Heft. Leipzig, 1884. In-8°.

Par l'éditeur. *Report on search for sanskrit mss. in the Bombay Presidency*, during the year 1882-1883, by R.-G. Bhandarkar. Bombay, at the government Central Press, 1884. Petit in-4°.

Par la Société. *Journal of the Ceylan Branch of the Royal asiatic Society*, 1882, vol. VII, part III, n° 25. Colombo, the « Times of Ceylan » press 1884. In-8°.

Par l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg. Tome XXXII, n° 8, VIIe série des mémoires de ladite académie : *Neuaufgefundene Hebräische Bibelhandschriften*, par Harkavy, avec 5 planches. Saint-Pétersbourg, 1884.

Par l'auteur. *Early history of the Dekkan down to the mahomedan Conquest*, by Rankrishna Gopal Bhandarkar. Bombay, printed at the Government Central Press. 1884. In-8°.

— *Recueil de matériaux relatifs à l'histoire de la horde d'or*, par W. de Tiesenhausen. Tome I : Extraits des ouvrages arabes. Saint-Pétersbourg, imprimerie de l'acad. des sciences, aux frais du comte S. Stroganoff, 1884. In-8°.

— *En Orient. L'antiquité du fer en Égypte*, par Ollivier Beauregard. Paris, Maisonneuve et Cie, 1884. In-8°.

— *L'ethnique « singalais », sa valeur historique, son étymologie, son orthographe*, par Ollivier Beauregard. Leide, E.-J. Brill., 1884. In-8°.

— *En Asie. Kachmir et Tibet*, étude d'ethnographie ancienne et moderne, par le même. Paris, Maisonneuve et Cie, 1883. In-8°.

— *La Tula Votanide*, par M. de Charancey. In-8°.

— *Textes en langue tarasque*, par le même. In-8°.

Transmis par le Ministre des affaires étrangères de la part du gouvernement des Pays-Bas. *Nederlandsch-Chineesch Wordenboek met de transcriptie der chineesche karakters in het Tsiang-Tsiu dialect,* bewerkt door Dr. G. Schlegel. deel III, aflevering III. Leiden, E.-J. Brill., 1884. In-4°.

Par la Société. *Royal Asiatic Society,* Ceylon branch. *Translations from the Pali of Jatakas,* 41-50, by the lord bishop of Colombo.

Par le Ministre de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques,* tome III : travaux publiés en 1882, n° 12; tome IV : communications inédites et analyses des travaux publiés en 1883, n°s 4, 5, 6, 7. Paris, Imp. nat., 1884. 2 vol. in-8°.

Par la Société. *Société de Géographie.* Compte-rendu, 1884, n°s 13, 14, 15. In-8°.

— *Revue africaine...* 28e année, n° 163, janvier-février 1884. Alger, Adolphe Jourdan. In-8°.

Par le bureau du Journal. *Journal des travaux,* juin, juillet, août, sept. 1884. Paris, Impr. nationale In-4°.

Par l'éditeur. *Johns Hopkins University Studies...* Herbert and Adams, editor, second series V-VI. *Taxations in the United states* 1789-1816, by Henry Carter Adams. Baltimore, may and june, VII, VIII-IX, X, 1884.

SÉANCE DU 14 NOVEMBRE 1884.

La séance est ouverte à huit heures et demie par M. Barbier de Meynard, vice-président, qui en prenant place au fauteuil, prononce les paroles suivantes :

« Messieurs, mon premier devoir, en ouvrant la séance est de rendre un dernier hommage à notre cher et regretté président, M. Adolphe Regnier. J'ai déjà eu le triste privilège, au jour des funérailles, d'exprimer en votre nom, au nom de la Société tout entière, les regrets douloureux et aussi les sentiments de profonde reconnaissance que nous laisse le souvenir de l'homme de bien, du savant justement estimé qui

était le directeur et le doyen de notre Compagnie. Vous me permettrez d'insérer dans le plus prochain cahier du *Journal asiatique* la courte allocution que j'ai prononcée en cette triste circonstance à la suite des adieux touchants exprimés par le président actuel de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. C'est d'ailleurs au président que vous allez élire, c'est au rapporteur ordinaire de nos travaux qu'il appartient de retracer la vie scientifique de M. Regnier, son dévouement aux études orientales et à la Société asiatique qui en est l'organe. Ils vous diront les services qu'il nous a rendus d'abord par sa collaboration au *Journal*, et plus tard par son assiduité à nos séances, qu'il présidait avec une si bienveillante impartialité, par son infatigable intervention dans certaines phases critiques de notre existence. Je me borne aujourd'hui à être l'interprète de notre commune douleur en présence de ce deuil qui vient si cruellement s'ajouter à un deuil tout récent et je ne puis que rappeler ce que je disais en adressant, dans la séance précédente, nos derniers adieux à notre pauvre Stanislas Guyard. Maintenant plus que jamais la Société réclame tous nos efforts, tout notre concours dévoué pour réparer les vides qui se font dans ses rangs et pour se maintenir au rang qu'elle occupe dans le monde de la science depuis plus de soixante ans ».

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance précédente; la rédaction en est adoptée.

M. Ernest Renan, secrétaire de la Société, est nommé, par acclamation, président en remplacement de M. Adolphe Regnier.

M. Renan, en prenant le siège de la présidence, remercie la Société de cette marque de confiance qu'il considère comme le plus grand honneur de sa carrière scientifique. Entré dans la Société, dès 1846, sous le patronage d'Eugène Burnouf, il n'a cessé, depuis près de quarante ans, de suivre avec une sympathie active les travaux de la Société et les progrès, d'abord lents, puis de plus en plus rapides des études orientales en France. Il termine en invitant la Société à se

tenir en garde contre les deux périls qui seuls paraissent compromettre nos études et qui viennent en partie de l'extension même qu'elles ont prise : l'animation trop vive des polémiques entre savants qui diffèrent d'opinion et aussi l'antagonisme des diverses spécialités entre elles. Il faut plus que jamais l'union dans la science et entre savants.

M. James Darmesteter est élu secrétaire de la Société, en remplacement de M. Ernest Renan, nommé président.

M. Garrez est élu secrétaire-adjoint et bibliothécaire, en remplacement de M. Guyard, décédé.

M. Halévy est nommé bibliothécaire adjoint en remplacement de M. Barthélemy qui a quitté l'Europe.

La commission du Journal est réélue tout entière : M. Zotenberg est nommé membre de la commission en remplacement de M. Guyard.

M. Rubens Duval est nommé censeur en remplacement de M. Pavet de Courteille, élu vice-président à la séance générale de juin.

M. le président propose qu'à partir de janvier 1885 les séances mensuelles de la société se tiennent à quatre heures et demie au lieu de huit heures. L'assemblée est favorable à cette proposition, mais le vote définitif est renvoyé à la séance de décembre.

M. Suleiman Gazala offre à la Société un manuscrit arabe de philosophie (*Kitâb filâsifa*) et une grammaire syriaque en langue arabe et caractères syriaques *Karshunî;* (*Kitâb mourâd el-tahqîq fî ouçoûl el-gramatîq*). La Société vote des remerciements à M. Gazala.

La Société vote l'acquisition du grand dictionnaire arabe *Mouhît al-mouhît*, de Botros Al-Bistânî (Beyrouth).

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la rédaction. *Bulletin de la Société de géographie*, 3e trimestre 1884.

— *Polybiblion*, partie techniqne, sept. et oct. 1884; partie littéraire, octobre 1884.

Par la rédaction. *Journal des savants*, oct. 1884.

— *The Indian antiquary*, oct. 1884.

— *Revue africaine*, n° 165, mai-juin 1884.

Par l'administration de la Revue. *Excursions et reconnaissances*, VII, n° 18, juillet-août 1884, Saïgon.

Par l'Université de Salamanque. *Memoria sobre el estado de la instruccion en esta Universidad, Anuario para el de 1883 á 1884. Variedades.*

— *Discurso leido en la universidad de Salamanca en la solemne apertura del curso de 1884-1885 por el doctor Don Santiago Martinez y Gonzalez*, Salamanca, 1884.

Par le Directeur de l'Instruction publique du Bengale. *Seven Grammars of the Dialects and subdialects of the Bihari language*, by Mr. G. A. Grierson (Parts I to IV). Calcutta, 1884.

— *A Grammar of the Lushai language*, by Assistant surgeon Brojo Nath Shaha, Calcutta, 1884.

Par le Secrétaire d'État du Conseil de l'Inde. *A dictionary of the grancowry dialect of the Nicobarese dialect in two parts: Nicobarese-English and English-Nicobarese*, by the late F.-A. de Roepstorff, Calcutta, 1884.

Par l'auteur. *Contribucion para el estudio de los Antiguos alfabetos filipinos*, por T.-H. Pardo de Tavera. Losana, 1884.

— *Vocabulaire turk-français des principaux termes de géographie*, par le général Parmentier, 1884.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Bulletin de correspondance africaine*, 1884, fascicules I-IV.

Par la rédaction. *Catalogue des livres arabes, turcs et persans édités à l'imprimerie d'El-Djevaïb* à Constantinople, sept. 1884 (deux exemplaires).

Par l'auteur. *Zelfverdediging* (extrait du *Indische Gids*, oct. 1884), par M. L.-W.-C. Van den Berg, Batavia.

— *La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides* par L.-C. Casartelli, Paris, 1884.

Par l'auteur. *Le Çomal*, par Gabriel Ferrand, Alger, 1884. — *Les manuscrits arabes du Bach agha de Djelfa*, par René Basset, Alger, 1884.

Par le gouvernement néerlandais. *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, le guide des zélés croyants, manuel de droit *châfi'î*, texte arabe publié avec traduction et annotations, par L.-W.-C. Van den Berg, vol. III, Batavia, 1884.

SÉANCE DU 12 DÉCEMBRE 1884.

La séance est ouverte à huit heures par M. Barbier de Meynard, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

M. Budge, du *British Museum*, présenté par MM. Rylands et Clermont-Ganneau;

M. Sylvain Lévi, agrégé des lettres, présenté par MM. Bergaigne et Hauvette-Besnault.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Durighello annonçant qu'il a découvert les débris d'un temple sur une colline près de Saïda et qu'il a recueilli un certain nombre d'objets religieux qui entreront probablement au Louvre.

Le conseil adopte à l'unanimité le changement proposé dans la séance précédente relativement aux heures de ses séances. En conséquence, elles auront lieu désormais à quatre heures et demie au lieu de huit heures du soir. Le conseil décide en outre que l'emploi à donner au legs de M. Sanguinetti sera mis en discussion dans la séance de janvier.

M. Halévy fait une communication sur l'emploi primitif des mots *Arabe* et *Arabie*. Cette communication sera imprimée à la suite du procès-verbal.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'*East India office. The Upanishads*, translated by F. Max Muller, Part II (vol. XV de la collection *The sacred books of the East*), 1 vol. in-8°.

— *The Saddharma-puṇḍarîka*, translated by H. Kern (vol. XXI de la même collection).

— *Târîkhi jalsahi qaiṣarî* (compte rendu de la séance impériale où la reine Victoria a été proclamée qaiṣari Hind), 1 vol. in-4°, Lahore, 1883.

Par M. Robert Cust. *Notes on the languages and dialects spoken in British Barma*, broch. 20 p., in-8°.

Par l'éditeur. *Les fraudes archéologiques en Palestine*, suivies de quelques monuments phéniciens apocryphes, par Ch. Clermont-Ganneau, Paris, Leroux, 1885, in-18°, avec 32 gravures.

Par le commissaire en chef du Coorg. *Catalogue of sanskrit manuscripts in Mysore and Coorg*, compiled for government by Lewis Rice, M. R. A. S. Bangalore, 1884, 1 vol. in-8°.

Par l'auteur. *Der Steuertarif von Palmyra*, par H. Dessau, broch. in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society*, 1884, may-november.

— *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. XVI, Part. II, Part IV et numero supplementaire du Journal de la *Bombay branch*, 1883.

— *Transactions of the American philological association*, 1883, vol. XIV, 1884.

Comptes rendus des séances de la Société de geographie, 1884, n°s 16 et 17.

Par l'editeur. *John Hopkins University studies, second series VI, Rudimentary society among boys*, by John Johnson, Baltimore, november 1884.

Par la redaction. *Polybiblion*, partie litteraire, 5e livraison, partie technique, 11e livraison, novembre.

Par la rédaction. *Revue africaine*, n° 166, juillet-août 1884.
— *The Indian Antiquary*, november 1884.
— *Journal des Savants*, novembre 1884.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, t. IV, n° 8.

Par M. Clermont Ganneau. Les n^os du 19 mai, 26 juillet, 28 juillet, 2-3 novembre du *Journal officiel*, contenant une *Revue orientale*, avec le compte rendu des séances de la Société asiatique.

DISCOURS PRONONCÉ AUX FUNÉRAILLES DE M. ADOLPHE REGNIER PAR M. BARBIER DE MEYNARD.

Messieurs,

C'est au nom de la Société asiatique, bien cruellement éprouvée depuis un an, que je viens rendre un dernier hommage à son doyen, à son cher et regretté Président.

M. Adolphe Regnier avait été le collègue et l'ami de ses fondateurs. Élève de l'illustre Eugène Burnouf, et son successeur désigné au Collège de France si sa fidélité au malheur ne lui en avait interdit l'accès, il entra dans notre Société à l'époque où elle concentrait toutes les forces vives de l'orientalisme européen. Il prit une part considérable à ses premiers travaux et fut un des champions les plus vaillants de cette période que M. Renan a si justement appelée « l'âge héroïque des études orientales ». Seul survivant de cette lutte glorieuse, c'est M. Regnier qui a transmis et maintenu parmi nous les traditions de dévouement à la science et de confraternité littéraire qui sont notre meilleure raison d'être.

Rien ne prouve mieux l'étendue de son savoir et sa largeur d'esprit que sa présence dans nos rangs ou, pour mieux dire, à notre tête. Doué de cette curiosité bien rare qui n'admet pas, en quelque sorte, de départ dans la haute culture intellectuelle, il poursuivait avec la même ardeur et le même

succès des études en apparence dissemblables, mais dont on reconnait chaque jour davantage les affinités étroites et la parenté.

Quel savant était plus autorisé que lui à faire passer dans notre langue les chefs-d'œuvre de l'Allemagne? Qui pouvait diriger d'une main plus sûre la magnifique édition des *Grands écrivains français* qui est l'honneur de la maison Hachette? Mais aussi quelle meilleure preparation à ce vaste labeur que l'étude des littératures de l'Inde, berceau de notre race et, dans un sens plus restreint, de notre génie littéraire et de nos croyances? Lorsque notre confrère analysait avec une critique pénétrante les stances du Ṛig-Veda dans le *Journal asiatique*, lorsqu'il traduisait et commentait pour nous la plus vieille grammaire du monde, celle des hymnes védiques, il savait bien qu'il donnait ainsi la base la plus solide, celle de la bonne et vraie philologie, au monument qu'il a élevé depuis aux immortels chefs-d'œuvre de notre langue.

Même dans les dernières années de sa vie, lorsque le XVIIe siècle semblait absorber son admiration et réclamer tout son temps, il tint à honneur de rester un des nôtres et nous le prouva par la constance de ses services et de ses encouragements. Partout nous retrouvons son influence bienfaisante. À la Société asiatique, qui l'avait élu président à l'unanimité des suffrages, vous vous rappelez avec quelle autorité pleine de douceur il gouvernait nos séances et comme il savait, d'un sourire bienveillant, désarmer toute tentative d'antagonisme. Dans ses fonctions d'inspecteur de la typographie orientale à l'Imprimerie nationale, il secondait habilement le zèle d'une direction toute dévouée à la science, et donnait une vive impulsion à nos travaux, en leur assurant la régularité et la pureté d'exécution qui leur sont si nécessaires. À l'Académie des inscriptions et belles-lettres, il était devenu, par l'assentiment tacite de ses confrères, l'arbitre de tout ce qui touchait à l'érudition orientale. Sa grande expérience, l'ascendant qu'il devait à sa noblesse d'âme autant qu'à son savoir, étaient la meilleure garantie de succès

pour ceux qui obtenaient son patronage. Il l'accordait, dit-on, difficilement; c'est possible, parce qu'il ne l'accordait qu'à bon escient; et cependant plusieurs d'entre nous ont le droit de se réclamer de lui, plusieurs lui doivent ce qu'ils sont aujourd'hui, parce qu'ils se sont inspirés de ses conseils et de son exemple.

C'est cet exemple, Messieurs, qui sera notre meilleure consolation et qui adoucira l'amertume de nos regrets. La Société asiatique gardera un souvenir ému et reconnaissant du chef qui l'honorait par ses travaux et par l'admirable dignité de sa vie, et, en conservant pieusement ses leçons d'honneur, de désintéressement et de dévouement à la science, elle rendra à sa mémoire l'hommage auquel il eût attaché le plus de prix.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DU 12 DÉCEMBRE 1884.

ARABE ET ARABIE.

Nous appelons aujourd'hui « Arabes » la race d'hommes habitant ou ayant habité l'Arabie. Par ce terme géographique, nous entendons toute la vaste région de l'Asie antérieure qui est située entre l'Euphrate et l'océan Indien. Cette dénomination était déjà en usage parmi les contemporains de Mahomet, lequel se donna lui-même le titre de prophète arabe, ayant apporté un livre révélé en langue arabe, parlée jadis par Ismaël, fils d'Abraham, le patriarche des Hébreux. Cependant cette définition d'Arabe et d'Arabie ne remonte qu'aux géographes grecs, qui avaient introduit pour la première fois la triple division de : Arabie Déserte, Arabie Pétrée et Arabie Heureuse, en étendant le nom d'Arabie à toute la péninsule. A l'époque des Achéménides, la Satrapie d'Arabie (*Arabaya*) ne renfermait que les deux premières divisions. Dans les inscriptions assyriennes, la dénomination d'Arabie se borne au Haouran et aux parages du golfe d'Acaba; le reste du désert de la

Syrie est appelé désert de *Masch*, le מַשׁ ou מַשָּׂא de la Genèse. D'un autre côté, nous savons par les inscriptions sabéennes que le nom d'*Arabes* n'était jamais appliqué aux anciens habitants du Yémen. Il y a donc lieu de supposer qu'anciennement les tribus du Hidjâz et du Nedjd ne portaient pas non plus le nom d'Arabes et que ce nom n'est chez eux qu'une importation de l'étranger et d'une date relativement assez récente.

Ce résultat est corroboré par le sens même du nom. Étienne de Byzance explique le mot « Arabie » par « occident ». Une telle dénomination ne peut venir des habitants mêmes du pays, mais des peuples voisins du côté de l'est, dans la langue desquels le mot ערב signifie « coucher du soleil, occident ». Ce sont visiblement les peuples mésopotamiens. De son pays d'origine, ce nom s'est répandu chez les Sémites de la Syrie et de la Phénicie, pour lesquels l'Arabie était un pays oriental. Ces peuples ont donc dû chercher une autre interprétation pour le nom d'Arabie. Il est possible que les Hébreux, par exemple, inclinaient à voir dans le mot *ʿArab* ou *ʿEreb* tantôt un pays de plaines » (עֲרָבָה), tantôt un « mélange de tribus hétérogènes » (עֵרֶב רַב), tantôt « des fabricants de tissus ou de tricots » (עֵרֶב). Cette dernière étymologie, la moins naturelle de toutes [1], semble correspondre au nom de *Saracènes*, donné tout d'abord aux Arabes voisins de l'Égypte, d'après Ptolémée, et plus tard, à tous les Arabes en général. Ce nom ne vient pas de شَرْقِيُّون « orientaux », comme on l'admet communément, mais de l'araméen סרק « carder, tisser, tresser ». Aussi, la forme syro-talmudique de Saracène est-elle סרקי, avec un ס et non pas שרקי avec un ש. Un fait curieux, c'est que le nom des antiques Horides du mont Seʿîr semble aussi signifier « tresses ». Dans Isaïe, XIX, 9, on trouve même l'expres-

[1] Il se peut néanmoins qu'il y ait une allusion au tissage de poil pour la fabrication des tentes; de telle sorte, le mot עַרְבִי aurait désigné tout particulièrement l'habitant des tentes, le اهل الشعر des Arabes modernes. Cette comparaison m'a été rappelée par M. Clermont-Ganneau.

sion שְׂרִיקוֹת mis en parallélisme avec אוֹרְגִים חוֹרָי, ce qui implique la presque équivalence de סרק־שרק et de חורי. Du reste, toutes ces tentatives d'étymologie importent peu; le seul fait qu'il faut retenir, c'est que le nom des Arabes et de l'Arabie a sa source dans les langues sémitiques du nord-est et non pas dans la langue arabe proprement dite. L'histoire offre plusieurs exemples de noms étrangers ayant fini par être acceptés des indigènes comme nom national. Ainsi, le nom national des Japonais est d'origine chinoise. De même, le nom de *Ityopyâwyân*, dont les Abyssins modernes sont si glorieux, est tiré du grec Αἰθιοπία, *Éthiopie*. Le nom des Arabes et de l'Arabie semble appartenir à cette catégorie.

J. Halévy.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IV, VIII[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

